К. И. Гулиан

МЕТОД и СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ

Acad. C. I. Gulian

METODĂ ŞI SÌSTEM LA HEGEL

Vol. 1

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
1957

К. И. Гулиан

МЕТОД И СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ

ПЕРЕВОД С РУМЫНСКОГО

Том 1

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1962

Редакция литературы по философским наукам

От Издательства

Предлагаемая вниманию советского читателя книга румынского ученого-марксиста академика Константина Гулиана «Метод и система Гегеля» посвящена теме, которая неоднократно освещалась в марксистской философской литературе. Однако не все вопросы этой большой темы с одинаковой полнотой исследованы. Это относится прежде всего к таким проблемам, как отражение в философии Гегеля немецкой действительности. Последний вопрос привлекает особое внимание академика Гулиана.

К. Гулиан рассматривает философию Гегеля как своеобразное идеологическое выражение классовых интересов немецкой буржуазии, ее относительной прогрессивности, обусловленной борьбой с феодализмом, и вместе с тем ее реакционности, трусливости, склонности к компромиссам с самыми антидемократическими силами. В связи с этим К. Гулиан основное внимание уделяет анализу произведений Гегеля, посвященных социальным явлениям — праву, морали, эстетическим принципам и т. д., так как именно в этих произведениях с наибольшей полнотой выражена связь его философии с классовыми интересами, с политической борьбой немецкой буржуазии.

Работа Гулиана состоит из двух томов. В настоящее время Издательство выпускает первый том. Второй том посвящен анализу гегелевской философии права, морали, эстетики, рассматриваемых Гулианом как своеобразное теоретико-познавательное преломление политической, идеологической борьбы во времена Гегеля.

В первом томе автор много места отводит характеристике социальных условий, сложившихся в Германии конца XVII — начала XIX столетия, рисует широкий фон идеологической борьбы между феодализмом и поднимающейся буржуазией в различных областях культуры и науки — в литературе, искусстве, литера-

турной критике, естествознании и философии. Академик Гулиан показывает, что философия Гегеля явилась своеобразным выражением прогрессивных и реакционных тенденций, существовавших в идеологической жизни тогдашней Германии. Известный научный интерес представляет изображение этого сложного переплетения идеологических тенденций, целей и интересов, обусловленных классовым положением немецкой буржуазии. Академик Гулиан показывает, что та диалектика, которая получила наиболее полное выражение у Гегеля, ее конкретные черты и формы были порождены прежде всего немецкой действительностью. Она (диалектика) проявилась в той или иной форме в работах целого ряда крупных немецких деятелей науки и культуры того времени — Гете, Гердера, Лессинга, Гамана и т. д. Вместе с тем следует отметить, что некоторые предпосылки возникновения гегелевской диалектики складывались и в других странах. По образному выражению автора, диалектика тогда носилась в воздухе.

В книге довольно подробно раскрывается классовый характер философии Гегеля, обнажается истинный смысл фальсификации философии Гегеля, затушевывания классовой природы ее диалектики в современной буржуазной историографии. В разработке автором сложной и трудной задачи всесторонне показать, что философия Гегеля — идеологическое выражение классовых целей и интересов немецкой буржуазии того времени, имеются недостатки. Так, не вполне правомерна попытка автора видеть источники философии Гегеля, особенно его диалектики, только в немецкой действительности. Не всегда бесспорны выводы автора по вопросу о классовом характере музыкального творчества Бетховена, музыки вообще и т. д. К анализу этих и некоторых других вопросов автор в ряде мест подходит односторонне, с некоторыми элементами упрощенчества.

Книга, написанная с партийных, марксистских позиций, представляет известный научный интерес для советских философов.

Предисловие к русскому изданию

Лишь в последнее время в области истории философии в число великих философов, которым было уделено должное внимание, был включен и Гегель. Наступило время в рамках освоения домарксистской классической философии обстоятельно изучить многостороннюю гегелевскую философию, придерживаясь основных указаний Маркса, Энгельса, Ленина и развивая их.

Современная буржуазная философия, даже когда она не относится к диалектике открыто враждебно, оказывается неспособной к восприятию и творческому использованию рационального зерна, содержащегося в гегелевской диалектике.

Будучи сами идеалистами, современные буржуазные философы, во-первых, не в состоянии критически отнестись к гегелевскому идеализму. Во-вторых, даже те, кто хотел бы освоить гегелевскую диалектику (некоторые экзистенциалисты, феноменологи, спиритуалисты и т. д.), способны оценить диалектику лишь с позиций субъективного идеализма. Понятно, что подобные идеалистические толкования высказывают в то же время и претензию «превзойти» Гегеля. Такое горячее стремление «превзойти» диалектику является вполне закономерным для врагов марксизма, поскольку и им известно, что марксистская диалектика подтверждается как диалектикой истории, так и фактом низвержения капитализма и построения социализма.

Задачу преодоления гегелевской диалектики уже давно взяла на себя философия диалектического материализма, действительно призванная историей превзойти идеалистическую диалектику. Развитие диалек-

тики может опираться лишь на ту общественную силу, которая борется за политический и идеологический прогресс.

Изучение, а зачастую и «расшифровка» специфических для Гегеля формулировок, чрезвычайно абстрактных и трудно уяснимых, требует напряженных усилий. Тем более трудной представляется задача критического, марксистского освоения гегелевской философии. Она не может быть сведена к простому изложению или к схематической критике гегелевской философии, а предполагает ответ с марксистских позиций на все поднятые Гегелем вопросы.

Учитывая многообразие, сложность и трудность вопросов, которые ставит критическое освоение гегелевской философии, необходимо пространное, требующее много времени их изучение. Настоящий, первый том содержит изложение немецкой идеологии периода жизни Гегеля, критическое освоение первых гегелевских работ и «Феноменологии духа». Второй том будет посвящен в первую очередь обсуждению взглядов Гегеля на историю, государство, право и мораль, которые непосредственно отражают его классовую позицию и лежат в основе его концепций философии истории и культуры, эстетики, «философии» религии и философии природы, и, наконец, его концепциям истории философии, онтологии, логики и методологии.

Так как объем первой части настоящего тома — «Немецкая идеология в эпоху Гегеля» — несоразмерно велик по сравнению с остальными, считаем нелишним объяснить здесь и причины такой несоразмерности.

В отличие от принятой в марксистских работах по истории философии концепции мы полагаем, что идеологическая картина эпохи, в которой развивается данная философская концепция, должна быть представлена настолько широко, чтобы она охватывала и развитие изобразительных искусств и музыки, характеристика же литературных и публицистических течений должна быть настолько подробной, чтобы возможно было тщательное сравнение философской и литературной тематики соответствующей эпохи. Это

применимо не только к гегелевской философии, современной литературе и искусству с весьма богатым идеологическим содержанием. Марксистское учение о диалектическом единстве надстройки и базиса становится для истории философии *основным методологическим принципом*, который дает строгий критерий в объяснении классового характера философских концепций. Очевидно, что правильность объяснения философских идей определенной эпохи должна быть подтверждена и в прочих элементах идеологической надстройки: искусстве, морали, науке, религии. Поэтому необходимо подробно выяснить, в какой мере столь характерное для гегелевской философии противоречие между методом и системой имеет аналогию в прогрессивных и реакционных взглядах в других сферах немецкой идеологии того времени.

Подробное изучение положительных тенденций в науке, литературе, публицистике, в изобразительном искусстве и музыке во времена Гегеля позволяет понять гегелевскую диалектику, а негативистские, эвазионистские и т. п. настроения помогают понять его идеалистическую систему.

Читатель может задать вопрос: какая связь философии с изобразительным искусством или музыкой? Не являются ли они слишком отдаленными друг от друга?

Буржуазные эстеты и искусствоведы либо сознательно игнорируют связь между формой и содержанием, либо сводят содержание художественного произведения лишь к чисто внутренним, субъективным переживаниям. Вполне естественно, что буржуазные историки философии перекликаются со своими собратьями — эстетами, критиками и искусствоведами идеалистами, которые не видят никакой связи между философскими вопросами и вопросами литературы и искусства.

Марксистско-ленинская концепция искусства прежде всего вскрывает его *идеологическое* содержание, через которое в искусстве выражаются политические и этические интересы и устремления того или иного класса, тематику изобразительного искусства и музыки, поскольку идеологическое *содержание* опреде-

ляет также их *форму* — новизну или стилистическую особенность. Единство содержания и формы в искусстве соответствует социально-политическим и этическим интересам и настроениям, хотя содержание изменяется быстрее и принимает иногда уже существующие формы, которые художник заимствует у своих предшественников.

Эпоха, которой мы занимаемся, была поворотным пунктом во всей истории культуры. Социальные брожения буржуазии и масс вызвали мощный идеологический подъем в литературе и искусстве, а накопление научных открытий привело к качественным изменениям в научном мышлении, в физике, химии, биологии.

В эту эпоху, как будет видно дальше, даже музыка, которую считают «удаленной» от фактов, идей и конкретных образов, не смогла не включиться в этико-политическую проблематику своего времени. «Художник-гражданин» Бетховен представляет собой наиболее значительный и яркий пример сознательного выражения необходимости обновления музыкального стиля. В то же время он наполняет музыку новым идеологическим содержанием.

Что касается изобразительных искусств, то эпоха, которую мы рассматриваем, дает ясную картину борьбы между новыми художественными тенденциями, связанными с интересами и вкусами буржуазии, и придворным, аристократическим искусством рококо. Интересно отметить, что новый буржуазный стиль в архитектуре опирался на античный классический идеал, который так горячо защищал Винкельман и к которому обращались Гегель, Гете и Шиллер в поисках образцов для решения некоторых этических вопросов гуманизма.

Изобразительное искусство преданно следовало сначала за настроениями литературного течения «Буря и натиск», концентрирующегося на проблеме индивидуальной свободы — «гения» и народного начала. Патриотическое искусство (особенно Рунге и Шадов) стремилось к тем же целям, за которые боролись Фихте и литература 1813 года, литература национально-освободительного движения.

Что же касается общности между литературой и философией, то связь между ними столь очевидна и многогранна, что она одна могла бы явиться предметом специальной монографии. В области литературы можно найти полное переплетение противоречий между антифеодальными, демократическими, просветительскими и гуманистическими настроениями с настроениями примирения, приспособления, отказа и ухода от действительности в «царство мечты» (Шиллер). Познание таких противоречивых тенденций — как в немецкой классической литературе, так и в романтической — в значительной мере помогает нам понять эволюцию и противоречия гегелевской философии.

Литература изучаемой нами эпохи чрезвычайно разнообразна. Писатели (Лессинг, Гердер, Гете, Шиллер, Ф. Шлегель) иногда затрагивали чисто философские вопросы, а публицисты и писатели-«якобинцы», изучаемые с недавнего времени в ГДР, занимались политической тематикой.

Вот те мотивы, которые заставили нас уделить столько внимания теме, озаглавленной «Немецкая идеология в эпоху Гегеля». Необходимо отметить, что Гегель еще в молодости придавал большое значение литературе и искусству. Читая «Эстетику» Гегеля, видишь, что в современной эстетике он первым выдвинул требование идейного содержания в искусстве, и в то же время его «Эстетика» является убедительным подтверждением неразрывной связи между философией и искусством.

Принятый в настоящей работе порядок рассмотрения вопросов хронологически не следует трудам Гегеля, хотя в первом томе такое совпадение и имеется. Мы исходим из того, что порядок рассмотрения вопросов в марксистской работе по истории философии должен быть следствием методологического применения марксистского учения о базисе и надстройке. Если, как известно, политическая и правовая надстройка являются наиболее близкими к базису, то методологически следует, что из всех философских идей должны быть проанализированы прежде всего идеи социальные. Наряду с общественно-политическими вопросами

должна быть проанализирована и этическая концепция. В этом отношении решающим для методологии истории философии является ценное указание Энгельса о том особом значении «звена», которое имеют этические взгляды. Касаясь именно вопроса марксистского объяснения немецкой классической философии, Энгельс пишет: «Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части лишь косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения» [1].

Это означает, что из всех философских вопросов в первую очередь необходимо выделить *политические*, *правовые* и *этические* идеи и положения, чтобы, опираясь на них, перейти к анализу и объяснению других философских вопросов. Очевидно, что только при строгом применении ценного указания Энгельса можно избежать схематического вульгарно-социологического рассмотрения вопросов истории философии.

Что касается особой роли анализа этических вопросов у Гегеля, Канта и Фихте, то она была обусловлена *эпохой и классом, которые представляли эти философы.* В рассматриваемую нами эпоху значение этики возрастает, ибо, как это будет видно ниже, именно политическая беспомощность немецкой буржуазии того времени выразилась в стремлении найти разрешение вопросов исключительно в этическом плане. Эта характерная для немецкой классической философии черта была впервые подмечена Марксом и Энгельсом; они подвергли ее острой критике в «Святом семействе» и в «Немецкой идеологии» как проявление органической слабости, присущей точке зрения гегельянцев. Маркс пишет: «В то время как французская буржуазия посредством колоссальнейшей из известных в истории революций достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эман-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, 1955, стр. 471.

сипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески, — в это время бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли»[1]. Таким образом, совершенно очевидно, что характерная для немецкой буржуазии слабость предопределила особое значение этики в немецкой идеологии того времени.

Поэтому в настоящей работе особое внимание уделено вопросам этического порядка и особенно тщательно рассмотрено, каким образом в немецкой идеологии, равно как и теперь во многих аспектах буржуазной философии, вопросы общественно-политические *стремились заменить* этическими вопросами и вопросами духовной жизни. Если в буржуазной философии такая позиция является чистой фальсификацией главным образом классовой борьбы, то в философии немецких идеологов времен Гегеля подобное положение свидетельствовало о политической слабости буржуазии. Для понимания *гегелевского спиритуализма* большое значение имеет тенденция получить духовную *компенсацию* за то, чего немецкая буржуазия не имела ни смелости, ни сил добиться в политическом плане. Наряду с обычным понятием объективного идеализма, применяемого гегелевской философией, необходимо пользоваться и понятием спиритуализма, тесно связанного с ролью этической компенсации, в свою очередь предопределяемой особым положением немецкой буржуазии того времени.

Естественно, что этика Гегеля, как это будет видно, не сводится только к духовной компенсации, а представляет собой вообще противоречивую смесь просветительных, гуманитарных идей. Такое положение характерно для первого периода деятельности Гегеля (1793—1817). После 1817 года, то есть после выхода в свет его «Энциклопедии», в противоречивой смеси этических идей Гегеля преобладающей чертой становится реакционная апологетика прусского абсолютизма. А это означает, что при критическом освоении

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, 1955, стр. 182.

гегелевской философии должны быть рассмотрены и обсуждены как можно глубже и подробнее противоречия между методом и системой, между положительным и отрицательным в философии Гегеля. В результате основательного анализа, исследующего в основном противоречия между методом и системой, получается весьма сложная и противоречивая картина.

Критерием периодизации трудов Гегеля служит его политическое мировоззрение, отражающееся в его сочинениях. В 1817 году выходят «Энциклопедия философских наук» и большая работа по поводу прений в Вюртембергском ландтаге. Эти сочинения вместе с перепиской Гегеля (полностью изданной в последние годы) показывают, что 1817 год является переломным, начиная с которого основные положения гегелевской философии будут верно служить абсолютистскому прусскому режиму.

Такая периодизация имеет огромное значение. Гегелевскую философию можно рассматривать только диалектически, то есть *исторически.* Невозможно выявить противоречия между методом и системой у Гегеля, невозможно определить диалектику и критику гегелевского идеализма, рассматривая их лишь с политических и этических позиций, которые занимал Гегель как идеологический представитель большинства немецкой буржуазии. Представляемый Гегелем класс вел в период 1790—1830 годов неуравновешенную, колеблющуюся и противоречивую политику. *Поэтому* и позиция Гегеля не могла оставаться одной и той же в продолжение всей его философской деятельности.

Научное изучение общественно-политических и этических идей Гегеля показывает, как в его философии отражаются антифеодальные настроения немецкой буржуазии и компромисс этого класса с самодержавно-феодальным режимом. Выражая в идеологической форме антифеодальные настроения, Гегель выдвигал просветительские, демократические и гуманитарные идеи, переплетавшиеся, однако, с мыслями, выражавшими политическое бессилие, приспособленчество и морально-политический компромисс буржуазии с абсолютизмом.

Диалектический анализ как передовых просветительских идей, так и реакционных, естественно, обязывает нас не преувеличивать, но и не преуменьшать наличие просветительских идей, особенно в первый период деятельности Гегеля. Марксистский анализ этих идей доказывает, что Гегель никогда не выходил за пределы классовых позиций буржуазии, и поэтому нельзя принимать его идеи как «предшествующие марксизму». Всякая попытка «омарксистить» Гегеля обречена на провал, так как даже в самых передовых своих воззрениях Гегель не мог выйти за рамки классовой ограниченности буржуазии.

Методологическая концепция Гегеля сформировалась в непосредственной связи с политическими и этическими настроениями периода его молодости, когда он занимался общественными вопросами. В своих письмах от января и августа 1795 года он ясно утверждает приоритет «практического разума» перед «теоретическим разумом».

В настоящем томе изложение концепции Гегеля основывается на учете неразрывной связи между общественно-политическим, этическим и гносеологическим вопросами, выражаемой в его письмах раннего периода и в «Феноменологии духа», так как эти сочинения не представляют собой специальных работ по этике, праву или теории познания, а являются работами общего характера. Во II томе при разборе специальных работ по философии права и государства, искусства, по истории философии, логике будет показано, как политические и этические взгляды повлияли на гносеологические, эстетические, онтологические взгляды.

Многие выдвинутые Гегелем вопросы продолжают оставаться живыми, актуальными. Понятно, что, выражая реакционные настроения представляемого им класса, Гегель пытался навязать философии и такие вопросы, как обоснование божественного начала, подобно тому как впоследствии он избегал животрепещущих вопросов классовой борьбы. Ясно, что не Гегель мог разрешить проблему актуальности этих вопросов, их решила марксистско-ленинская наука. На ошибочное, ненаучное гегелевское решение вопросов

теперь можно дать ответы, обоснованные более чем столетним развитием марксистского учения, обобщением развития политического опыта, прогрессом естествознания и развитием искусств.

Труды Гегеля с их политическими и теоретическими противоречиями, с их существенными достоинствами и недостатками представляют собой творчество, критическое освоение которого имеет научное значение. Гегель — один из тех философов, идеи которого глубоко стимулируют философские исследования, дискуссии и творческую контраргументацию.

К. Гулиан

I. Немецкая идеология
конца XVII — начала XIX века

1. КЛАССОВАЯ ОСНОВА НЕМЕЦКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Философия Гегеля как целое, включающее и диалектический метод и идеалистическую систему, является в социальном отношении прежде всего отражением интересов немецкой буржуазии того периода, когда жил философ. Было бы ошибочно подменять эту социальную основу двойной, противоречивой основой: аристократией и буржуазией. Чтобы объяснить противоречивый характер гегелевской философии — основное противоречие между методом и системой, не нужно искать *два* класса. Было бы ошибочно связывать диалектику с буржуазией, а идеалистическую систему — с аристократией, так как ни одна философская теория не может иметь два классовых содержания. Специфика немецкой буржуазии данного исторического периода может отчасти объяснить основное противоречие гегелевской философии. Чтобы объяснить гегелевскую идеалистическую систему, нужно иметь в виду слабые стороны немецкой буржуазии, ее раболепие перед юнкерством и абсолютизмом, подобно тому как при объяснении развития объективной диалектики Гегелем нужно иметь в виду прогрессивные тенденции и чаяния той же буржуазии.

Все представители немецкой классической идеалистической философии: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель — идеологические представители буржуазии, которая подчиняется дворянству и монархии, которая не может ликвидировать феодализм и поэтому воспринимает важные элементы старой, феодальной, реакционной идеологии, соединяя их с новыми, прогрессивными идеологическими положениями. Значит, речь должна

идти не о *прямом* отражении феодализма в философии Гегеля, а лишь о *косвенном* отражении. Отдельные стороны философии Гегеля объясняются именно этим *принятием* буржуазией феодальных отношений.

Это принятие, однако, было не полным, абсолютным, а относительным. Согласно объективному экономическому закону соответствия между производственными отношениями и характером производительных сил, немецкая буржуазия тоже должна была начать борьбу против феодализма. Это простое *основание* существовало, и оно является тем корнем, который объясняет нам в большой мере не только гегелевскую диалектику, не только элементы диалектики у Канта, Фихте и Шеллинга и элементы материализма в философии Канта, но и передовые черты немецкой культуры, представленной Лессингом, Гердером, Гете, Шиллером, Бетховеном. Немецкая буржуазия не развила этого в последовательную борьбу против феодализма, а, напуганная якобинским этапом французской революции, пошла на службу к юнкерству и монархии. И все-таки эта буржуазия в лице своих идеологов приветствовала французскую революцию как начало демократической эры, и даже после того, как она испугалась «плебейских методов» (Маркс) якобинцев, ее стремления к политическому и идеологическому освобождению *не исчезли*. Это нужно подчеркнуть, так как иначе передовые идеологические тенденции и элементы — новые, причем новые не только для немецкой, но и для всей мировой культуры — остаются загадочными, необъяснимыми.

Устойчивость таких передовых тенденций, — может быть, этот термин больше соответствует явлению, чем термин «черты», — выявляется лучше всего на фоне отсталой Германии, которая продолжала оставаться отсталой и после эпохи Гегеля. На фоне этой отсталости и общего застоя был заметен не столько тот незначительный экономический и политический прогресс, который осуществила буржуазия, сколько тот замечательный вклад, который внесли идеологи немецкой буржуазии в историю национальной и мировой культуры.

В течение XVII и XVIII веков выявилась экономическая и общественно-политическая отсталость Германии по сравнению с передовыми государствами: Англией, Голландией и др., от которых она зависела экономически и для которых стала поставщиком хлеба и сырья для промышленности. В XVII веке завершается процесс закрепощения немецких крестьян. Чтобы спастись от разорения, вызванного Тридцатилетней войной, немецкие дворяне начали жестоко эксплуатировать крестьян, доходя до продажи безземельных крестьян [1]. Закрепощение крестьянства оказало решающее влияние на социально-экономический и политический строй Германии, оно было «одной из причин, по которой промышленность не могла развиваться в Германии в XVII и XVIII вв.» [2]

Немецкие торговцы становятся агентами английского, голландского, французского капитала, что признает сам прусский король Фридрих II. Практически Германия находилась вне сферы международной торговли. Наплыв иностранных товаров был гибельным и для судьбы ремесленников. «Имперские» и «провинциальные» города переживают период упадка. Исключение составляло возвышение городов-столиц — княжеских резиденций: Берлина, Дрездена, Мюнхена, Вены, которые развивались довольно быстро. Но благосостояние жителей этих столиц: торговцев, ремесленников, служащих — зависело от политики местных властей, и это положение поддерживало традиционное раболепствование буржуазии перед дворянством.

В исторических условиях Германии княжеский абсолютизм, который стал формой организации государственной власти, отличался от абсолютной монархии Франции и Англии. В то время как в последних абсолютизм имел в основе развитие городов, опирался на растущую экономическую силу буржуазии, в Германии княжеский абсолютизм означал застой и даже экономический упадок городов.

---

[1] См. «Новая история», т. 1, под ред. проф. Бирюковича, Поршнева, Сказкина.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 24, стр. 600.

Экономический застой, как показывает Маркс, вызвал сохранение политической раздробленности Германии. В свою очередь разделение Германии на сотни мелких княжеств, герцогств, графств и городов способствовало экономическому застою. В этих сотнях мелких государств князья, герцоги и другого рода тираны действовали путем самого беззастенчивого угнетения и террора, получали огромные прибыли от продажи своих подданных в качестве наемников Англии, Франции и т. д.

Среди этих государств выделилось и быстро возвысилось политически Бранденбургско-Прусское государство, которое воспользовалось тем, что со второй половины XVII века разные области Южной и Центральной Германии вынуждены были искать выхода к Северному морю. Внешняя торговля промышленных областей Саксонии, Силезии, Чехии и частично юго-западной Германии и экспорт сельскохозяйственных продуктов Восточной и Центральной Германии в значительной мере зависели от политики Бранденбурга. Бранденбург имел преимущества по сравнению с остальными областями Германии и потому, что благодаря своему географическому положению он был связан с экономически развитыми европейскими странами. Это существенно содействовало экономическому подъему Бранденбурга в XVII веке, подъему, который заключался в развитии сельской промышленности как зачаточной формы капиталистической индустрии. Другим положительным фактором был прилив свежих сил, которые составляли несколько десятков тысяч прибывших из Франции и из других стран эмигрантов-протестантов, обладавших капиталом, мастерством, техникой и организаторскими способностями. Все это частично объясняет нам предпосылки той руководящей политической и идейной роли, которую играла позднее Пруссия в политической жизни Германии.

Фактором более важным и более веским было образование в эту эпоху с помощью классических методов порабощения, ограбления и вытеснения крестьян с их земель крупного помещичьего юнкерского хозяйства, основанного на барщине. Энгельс показал, что

«...все крупное землевладение немецкого дворянства, особенно же к востоку от Эльбы, составлено из награбленной крестьянской земли» [1].

Чтобы держать в узде крестьянские массы, немецкие дворяне, которые не забыли крестьянской войны XVI века, нуждались в мощной военной и полицейской силе. Это было обеспечено установлением власти Гогенцоллернов, курфюрстов Бранденбурга, которые позднее стали королями Пруссии.

В основе прусского абсолютистско-деспотического государства, апологетом которого позднее стал Гегель, лежало тесное переплетение интересов юнкеров с интересами прусских королей.

По мнению Энгельса, прусское государство достигло расцвета в период между Тридцатилетней войной и поражением, которое оно потерпело в войне с Наполеоном (1806). Главной целью прусских королей было создание огромного военного и бюрократического аппарата, что не соответствовало размерам и ограниченному бюджету государства. Во времена «просвещенного монарха» Фридриха II расходы на содержание армии поглощали две трети всех доходов государства.

Во второй половине XVIII века немецкая буржуазия поддерживала «просвещенный абсолютизм». На этом этапе развития дворянской монархии были отменены некоторые привилегии аристократии, не так остро проявлялась религиозная нетерпимость и т. д. Буржуазия получила возможность снабжать государство денежными средствами и поставлять ему кадры чиновников. Государственные реформы проводились сверху, путем законодательных актов, издаваемых абсолютистской властью без участия буржуазии, которую дворянско-монархическая власть держала на почтительном расстоянии. Относительное развитие промышленности было вызвано в первую очередь военными и финансовыми нуждами абсолютистского государства. Король стремился к сохранению привилегий дворян, предоставляя им кредиты. Все попытки упразднить крепостное право остались только на бумаге.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 244.

Классики марксизма-ленинизма неоднократно указывали на реакционную роль прусской военщины, военно-деспотической монархии, поставленной на службу интересам юнкерства, которое во внутренней политике упорно сопротивлялось всякому требованию буржуазии, а в своей внешней политике стремилось к захвату славянских земель («Дранг нах Остен»). Путем внутренней «колонизации» в Германии и путем насильственной германизации славянского населения (литовцев в Восточной Пруссии) создавались исторические предпосылки для прусского пути развития капитализма в сельском хозяйстве.

Пруссачество было постоянным тормозом в экономическом и политическом развитии Германии, сильным оплотом реакции, который наполеоновские войны поколебали, но не уничтожили. После падения Наполеона феодальная знать вернула себе прежнее положение. Прусский король вступил в Священный союз, задачей которого было подавление всякого революционного движения. Первым применением контрреволюционных принципов Священного союза явилось принятие Карлсбадских постановлений (1819), направленных против революционного движения в Германии. При поддержке Меттерниха, одного из организаторов Священного союза, немецкие герцоги и князья быстро восстановили в своих владениях абсолютистские порядки. В Пруссии Фридрих Вильгельм III отказался выполнить на практике свое обещание, данное в 1815 году, о созыве представителей народа. Усиление дворянской реакции в Пруссии помешало улучшению положения крестьян, а аграрное законодательство привело к новому захвату крестьянских земель.

Как показали Маркс и Энгельс, феодальная реакция в Германии не была сломлена и в революцию 1848 года, так как после революции «интересы юнкеров восточных провинций наряду с интересами армий снова стали господствующими в государстве»[1].

«Бонапартистская монархия» — государственная форма, при которой ставился вопрос о защите всех

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. I, стр. 600.

имущих классов от выступлений рабочего класса, стала «...*самым большим шагом вперед*, сделанным Пруссией после 1848 г....»[1] Энгельс иронически замечает, что «...если все будет идти гладко и мир будет спокойно ждать, а мы сами достаточно долго жить, то, может быть, к 1900 г. мы доживем до того, что прусское правительство действительно уничтожит все феодальные учреждения и Пруссия, наконец, достигнет того положения, в котором Франция находилась в 1792 году»[2].

Говоря о силе феодализма и реакционном пруссачестве, мы в своем изложении предмета вышли за рамки эпохи, в которую жил Гегель, именно для того, чтобы выявить особую роль — с точки зрения силы и времени, — которую играло дворянство в Германии, и чтобы стало яснее, насколько энергичной и последовательной должна была бы быть в этих условиях борьба немецкой буржуазии за завоевание власти. Но для выполнения этой серьезной задачи, требовавшей особого напряжения и революционной решимости, немецкая буржуазия была слишком неспособной, трусливой и хилой, даже тогда, когда объективные условия были благоприятными. Поэтому Маркс и Энгельс с особым сарказмом и презрением клеймили немецкую буржуазию за ее трусливость, раболепие и слабость.

В работе «Буржуазия и контрреволюция» Маркс, касаясь поведения прусской буржуазии в мартовской революции 1848 года, дал яркий портрет этого класса: «В отличие от французской буржуазии 1789 г. прусская буржуазия не была тем классом, который выступает от имени *всего* современного общества против представителей старого общества, монархии и дворянства. Она опустилась до уровня какого-то *сословия*, обособленного и от короны и от народа, претендующего на оппозицию по отношению к ним обоим, нерешительного по отношению к каждому из своих противников в отдельности, так как она всегда видела их обоих впереди или позади себя; она с самого начала была

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. I, стр. 601.
[2] Там же, стр. 602.

склонна к измене народу и к компромиссу с коронованным представителем старого общества, ибо она сама уже принадлежала к старому обществу; она представляла не интересы нового общества против старого, а обновленные интересы внутри устаревшего общества; она стояла у руля революции не потому, что за ней стоял народ, а потому, что народ толкал ее впереди себя; она находилась во главе не потому, что представляла инициативу новой общественной эпохи, а только потому, что выражала недовольство старой общественной эпохи; то был пласт старого государства, который сам не пробил себе дороги, но силой землетрясения был выброшен на поверхность нового государства; без веры в себя, без веры в народ, брюзжа против верхов, страшась низов, эгоистичная по отношению к тем и другим и сознающая свой эгоизм, революционная по отношению к консерваторам и консервативная по отношению к революционерам»[1].

Здесь показаны характерные противоречия немецкой буржуазии — основа для понимания противоречий в философии Гегеля и других идеологических представителей буржуазии этой эпохи. Мы говорим: только *основа*, так как идеологи буржуазии, кроме общих противоречий социально-политического характера своего класса, отразили и другие черты и диалектические явления, специфические для духовной жизни, которые мы будем анализировать ниже.

Из этой характеристики ясно видно то различие, которое делает Маркс между классовым характером буржуазии или субъективным поведением буржуазии, и благоприятными объективными условиями, которые толкали буржуазию к действию. Маркс пишет, что немецкая буржуазия «стояла у руля революции не потому, что за ней стоял народ, а потому, что народ толкал ее впереди себя»[2], а в другом месте указанной статьи он говорит, что в революции 1848 года «буржуазия палец о палец не ударила. Она позволила народу сражаться за нее»[3].

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. I, стр. 43.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 41.

На протяжении своей истории немецкая буржуазия никогда не использовала благоприятную объективную ситуацию. Так, например, как указывает Энгельс, в Австрии и Пруссии во второй половине XIX века буржуазия имела возможность быстро подчинить монархию при посредстве займов государству, «...но никогда и нигде не воспользовалась этой возможностью». Однако уже было слишком поздно завоевывать политическое господство, так как теперь «за спиной буржуазии стоит пролетарий», и ей ничего не оставалось, как искать союзников — снова монархию, юнкерство и т. д. — для защиты от пролетариата. Но такая ситуация возникла после 1849 года. А в 1848 году немецкая буржуазия достигла видного положения, не помышляя о нем, не желая его.

Эта характеристика буржуазии справедлива не только для 1848 года, ее можно распространить на отношения немецкой буржуазии с феодализмом вообще. Не обладая инициативой, энергией и гражданской смелостью, не соответствуя объективным условиям, в которые ставили ее экономические законы и исторические условия, немецкая буржуазия была все-таки *вынуждена* как-то начать действовать.

Одним из главных благоприятных моментов для борьбы против феодализма был конец XVIII — начало XIX века, эпоха французской буржуазной революции, революционных и наполеоновских войн, национальной освободительной войны 1813 года.

Под влиянием революционных событий во Франции и в Германии произошли крупные изменения: вспыхнули крестьянские восстания, а на левом берегу Рейна, который был присоединен к Франции, были сметены феодальные привилегии; Наполеон, чтобы увеличить владения своих возможных союзников, упростил политическую карту Германии, уменьшив раздробленность: вместо сотен мелких государств было образовано 38 государств. Эта реорганизация «Священной Римской империи германской нации» создала благоприятные условия для борьбы против феодализма, такие условия, которых не было до тех пор. Сам Наполеон, показывает Энгельс, «...был в Германии

представителем революции, пропагандистом ее принципов, разрушителем старого феодального общества»[1]. Наполеон ввел в Германии свой кодекс, который, несомненно, был лучше немецкого законодательства и в основе имел принцип равенства. Но бонапартистский гнет уменьшил значение прогрессивных реформ и вызвал недовольство, которое в конце концов вылилось в национально-освободительное движение.

В самой Пруссии абсолютистский режим вынужден был провести ряд либеральных реформ (аграрные реформы Штейна — Гарденберга. — *К. И. Г.*), которые «при всей своей половинчатости все же пробили некоторую брешь в крепостническом строе прусской деревни»[2].

Либеральные реформы были проведены и в других государствах Германии, особенно в Баварии. Освободительная война 1813 года была моментом серьезного сплочения национальных сил.

После Венского конгресса немецкие государства получили незаконнорожденные конституции, которые ослабляли режим, но народу или хотя бы буржуазным классам не давали никакой власти.

Все же, несмотря на ничтожные результаты в южнонемецких государствах, борьба буржуазии приобрела значение, как только пробудилась от летаргического сна прусская буржуазия. Для Германии Пруссия в известной мере стала «барометром общественного мнения» (Ф. Энгельс). Начало движения не только в Пруссии, но и в других немецких государствах подтверждают и меры, принятые Священным союзом. Новое правительство Германского Союза, возникшего на руинах бывшей империи, получает право подавлять всякое оппозиционное движение демократических элементов.

В этот период, около 1820 года, намечаются и некоторые сдвиги в развитии производительных сил. Немецкая промышленность, воспользовавшись благоприятным моментом — континентальной блокадой, —

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. V, стр. 8.

[2] Акад. Е. В. Тарле, проф. А. Б. Ефимов и А. Хейфет, Новая история, 1939, гл. XI, стр. 201.

начала расширять машинное производство. Рейнская область стала одной из самых передовых с капиталистической точки зрения. Экономически сильная рейнская буржуазия выступила с требованием создания таможенного союза (образован в 1834 году) и политического объединения Германии.

Несмотря на засилие реакции, волнения демократических элементов не прекращались. Так, например, Иена была центром студенческого движения еще с 1820 года. Июльская французская революция 1830 года стимулировала новое оживление политической деятельности немецкой буржуазии. В Саксонии, Брауншвейге, Касселе герцоги вынуждены были покинуть престол, и там была принята конституция. В Баварии тридцатитысячная толпа потребовала установления республиканского строя.

Все эти факты иллюстрируют брожение, относительное экономическое и политическое развитие немецкой буржуазии, *ее прогрессивные стремления*; без знания этих фактов, которые составляют внутреннюю пружину диалектики, гегелевская диалектика представлялась бы необъяснимой. Необъяснимой осталась бы она и в том случае, если бы мы связывали ее лишь с чисто немецким явлением, не учитывая влияния, которое оказала французская революция на идеологов немецкой буржуазии.

Некоторые идеологи немецкой буржуазии приветствовали французскую революцию. Вместе с якобинцами Георгом Форстером и Августом Ребманом французскую революцию приветствовали историки и публицисты Иоганнес Мюллер и Шлёцер, поэты и писатели — Гете, Шиллер, Виланд, Клопшток, Гердер, Фосс, Шубарт, Гёльдерлин, философы — Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель [1].

Хотя демократические декларации в устах Гете, Фихте или Гегеля были непоследовательны, несомненно, что их восторженным высказываниям соответствовало реальное пробуждение надежды на преобразова-

[1] См. „Revolution und Restauration (Propyläen Weltgeschichte)", Berlin, 1929, S. 39.

ние у немецкой буржуазии. Воздействие французской революции на немецкую буржуазию и ее идеологов было двойственным, носило противоречивый характер. С одной стороны, «...все средние классы и лучшая часть дворянства с радостным ликованием относились к Национальному собранию и французскому народу», с другой стороны, когда жирондисты были свергнуты якобинцами, когда начался «террор», воодушевление немецкой буржуазии «сменилось фанатической ненавистью к революции» [1].

Размах событий превосходил, однако, кругозор и политическую смелость немецкой буржуазии, которая приветствовала жирондистский этап французской революции, но испугалась ее якобинского этапа, *«плебейской манеры* кончать сразу с врагами буржуазии». Гете и многие другие передовые люди Германии того времени выразили осуждение этой «плебейской манеры». Но, как будет показано ниже, были в то время и немцы, которые, подобно Фихте, Форстеру и Ребману, одобрили и оправдали якобинство.

Независимо от политической позиции, которую занимал Гегель как представитель буржуазии, он не был свободен, как и другие современные ему выдающиеся идеологи, от воздействия *опыта революции*, от ее духовного влияния.

Нужно добавить, что социальные противоречия, которые выявила французская революция, помогли Гегелю в разработке категорий противоречия. Две основные категории философии Гегеля: становление и борьба противоположностей — не могут быть поняты, если не связывать их с опытом французской революции, с опытом внутренней борьбы немецкой буржуазии против феодализма.

2. СПЕЦИФИКА НЕМЕЦКОЙ ИДЕОЛОГИИ. ЯВЛЕНИЕ КОМПЕНСАЦИИ

Противоречивые тенденции и черты немецкой буржуазии неизбежно должны были найти отражение в ее идеологии. Классики марксизма-ленинизма указывали

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. V, стр. 7.

на эту противоречивость как на самое существенное в философии Лейбница, Канта и Гегеля. Как мы видели, корни противоречия в идеологии скрывались в слабости и ограниченности буржуазии, в ее раболепии перед монархией и дворянством и компромиссах с ними и в то же время в ее естественном стремлении добиться лучшего экономического и общественно-политического положения.

Наряду с внутренними противоречиями, отражающими колебания и противоречивость общественно-политических тенденций, идеология немецкой буржуазии имеет еще одну специфическую черту, которую условно можно назвать духовной компенсацией. Это также было следствием экономической слабости и политической бездарности немецкой буржуазии.

Как показал Энгельс, экономическая и политическая слабость немецкой буржуазии не привела к слабости в теоретическом плане, совсем напротив. Энгельс говорил, что «страны, экономически отсталые, в философии все же могут играть первую скрипку: Франция в XVIII веке по отношению к Англии, на философию которой французы опирались, а затем Германия по отношению к первым двум»[1].

Это явление объясняется как теоретическими источниками, которыми пользуется философ, так и тем, что на идеологию данной эпохи действует не только экономический фактор: «Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части лишь *косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения*»[2] (курсив мой. — *К. И. Г.*).

Для понимания специфики немецкой идеологии в эпоху Гегеля выделенный отрывок из высказывания Энгельса имеет решающее значение. Характер идеализма или спиритуализма этой эпохи объясняется тем,

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, стр. 475.
[2] Там же, стр. 475—476.

как влияли на него политические и юридические отражения, и ролью, которую играли этические идеи.

Маркс и Энгельс много раз указывали на политическую и идеологическую специфику Германии конца XVII и первой половины XIX века. Данные ими характеристики имеют большое значение для понимания немецкого идеализма, для диалектического объяснения положительных и отрицательных сторон немецкой философии этого периода.

Из-за слабости немецкой буржуазии французская революция *больше* повлияла на идеологов немецкой буржуазии; можно сказать, что это влияние было больше *теоретическим,* чем *политическим.* Говоря о воодушевлении, которое охватило немецкую буржуазию в связи с французской революцией, Энгельс пишет: «Но это был чисто немецкий энтузиазм, он имел только метафизический характер, он относился только к теории французских революционеров» [1]. Характерные классовые черты немецкой буржуазии привели к тому, что революционные идеи подверглись сильному *извращению, абстрагированию* и очевидному выхолащиванию *практического, политического* содержания.

Даже самые передовые, демократически настроенные мыслители десятилетий, предшествовавших революции 1848 года, терялись в тумане абстрактных спекуляций. «Революционная партия в Германии с 1815 до 1830 года состояла только из *теоретиков*» [2]. Заграничная социалистическая и коммунистическая литература в немецком переводе лишалась всякого практического революционного значения. Касаясь этого извращения, Маркс и Энгельс писали в «Манифесте Коммунистической партии»: «Французская социалистическо-коммунистическая литература была таким образом совершенно выхолощена» [3].

Такое же отношение было и у философов XVIII века (Кант) и последующих представителей идеализма (Фихте, Шеллинг, Гегель) к основным соци-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. V, стр. 7.
[2] Там же, стр. 21.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. I, стр. 32.

ально-политическим вопросам: свободе, праву, равенству и т. д.

К этой отрицательной черте присоединилась и так называемая теоретическая компенсация политического бессилия. Взамен того, что не сумела сделать немецкая буржуазия с точки зрения практической, политической, немецкие идеологи создали для себя и для своего класса духовную, теоретическую компенсацию политического бессилия.

В истории культуры по широте постановки темы свободы духовного творчества немецкий классический идеализм представляется явлением, характерным для немецкой идеологии. Главная черта объективного идеализма Гегеля (мир — это идея в развитии) — *спиритуализм*, концепция о духе как о высшей и всеобщей категории. Развитие идеи приводит в конце концов — по гегелевской концепции — к самоосуществлению духа, свободы.

Почему категория духа была избрана как центральная категория, говорит сам Гегель в «Лекциях по философии истории», где откровенно признает компенсирующее значение духа. В противоположность материи, природе «...духу свойственно иметь центр в себе, его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя. Субстанция материи находится вне ее, дух есть у *себя бытие*. Именно это есть свобода, потому что, если *я* являюсь зависимым, то *я* отношу себя к чему-то другому, чем *я* не являюсь; *я* не могу быть без чего-то внешнего; *я* свободен тогда, когда *я* есть у самого себя». И сразу остановится ясным, почему в гегелевской философии играет такую огромную роль «самосознание: это у себя бытие духа есть самосознание, сознание самого себя» [1].

В «Лекциях по истории философии» в теоретическом «Введении» Гегель отчетливо включил в определение, которое он дал философии, компенсирующий смысл.

В этой работе Гегель отправляется от исторических соображений, чтобы дойти до самого определения философии как утешительной компенсации. По его

[1] Гегель, Соч., т. 8, стр. 17.

мнению, исторически философия появляется в момент, когда происходит нарушение равновесия в жизни определенного народа, когда дух переходит от своей реальной нравственности и силы жизни к рефлектированию и пониманию. Философия определяется как симптом отделения от жизни, от конкретного, от действительности, когда «наступает разрыв между внутренним стремлением и внешней действительностью, где прежняя форма религии и т. д. уже больше не удовлетворяет, где дух высказывает равнодушие ко всякому живому существованию или пребывает в нем неудовлетворенный и нравственная жизнь разлагается... в такие эпохи дух ищет себе прибежища в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли» [1].

Конечно, и это негативистски-компенсирующее определение философии и исторические иллюстрации, приводимые Гегелем, опровергаются историей философии; философия служила и служит идеологическим оружием, средством познания и овладения законами природы и общества. Но это определение очень знаменательно для явления компенсации в немецкой идеологии эпохи Гегеля и для самого Гегеля.

Эта сублимация в этическом и теоретическом плане «избавила» идеологов буржуазии от необходимости требовать от класса, который они представляли, практического, политического решения вопроса о свободе. Философы, писатели, поэты: Гегель, Гете, Шиллер, Гёльдерлин — одни в большей, другие в меньшей мере следовали этому пути.

В «Зимней сказке» Гейне высмеивает это «превосходство» немецкой буржуазии и ее идеологов, состоявшее в том, что они довольствовались «царством грез», духовным господством:

Французам и русским досталась земля,
Британец владеет морем,
А мы — воздушным царством грез,
Там наш престиж бесспорен [2].

---

[1] Гегель, Соч., т. 9, стр. 53.

[2] Гейне, Германия. Зимняя сказка, гл. VII, Гослитиздат, 1942, стр. 37.

Комментируя этот отрывок, Маркс писал в «Немецкой идеологии»: «Немцы с огромным чувством самоудовлетворения противопоставляют другим народам это воздушное царство снов, это царство «сущности человека», объявляя его завершением с целью всемирной истории» [1].

Высмеивая и осуждая уход от действительности, абстрактный дух немецкой идеологии, Маркс и Энгельс признавали историческое значение достижений самых выдающихся представителей немецкой классической культуры. Касаясь жалкого экономического и политического положения Германии в конце XVIII века, Энгельс показывал, что «...эта позорная политическая и социальная эпоха была в то же время великой эпохой немецкой литературы» [2].

Политическая слабость, переплетающаяся с убеждением в моральном, духовном превосходстве, определила *этицистскую* позицию в трактовке политических и идеологических вопросов. Маркс ясно указывал на это, ссылаясь на этику Конта.

В то время как у идеологов, представляющих различные буржуазные классы в период подъема, их философские взгляды, особенно взгляды на природу и познание, были *непосредственно* связаны с задачей развития производительных сил (Леонардо да Винчи, Галилей, Бэкон, Декарт, Ломоносов и т. д.), в немецком классическом идеализме в огромном большинстве случаев упор делался на этические идеи, а центральными вопросами были категории духа и духовной свободы. Это очень важно для понимания гегелевской диалектики, так как в значительной мере она является диалектикой духа, духовных явлений. Политическая слабость немецкой буржуазии вызвала компенсирующую, этицистскую, спиритуалистическую позицию; диалектика у Фихте и Гегеля проявляется через посредство этических идей о духе и свободе.

Специфика немецкой идеологии не может быть, следовательно, определена как отрицательное явление,

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 473.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. V, стр. 7.

в ней своеобразно переплетены положительные, ценные тенденции, некоторые совершенно новые черты в истории всемирной культуры с отрицательными тенденциями и в первую очередь трусливостью и неопределенностью ее политического аспекта.

Для исторического понимания гегелевской философии необходима серьезная критическая оценка всей немецкой идеологии, выявление ограниченности и недостатков, которые были у Гегеля и у его современников, даже у самых выдающихся, а также и вопросов, тем, решений и теоретических и художественных достижений, с помощью которых представители немецкой классической культуры, в том числе и Гегель, создали мост для перехода от старой культуры к новой, буржуазной культуре XIX века. Вклад немцев в философию, литературу, музыку оказал влияние в этот переходный период, открывшийся промышленной революцией в Англии, буржуазной революцией во Франции, началом антифеодальной борьбы в России.

Немецкое просветительство, литература, философия, музыка, пластическое искусство составляют немецкую идеологию в эпоху, которую мы будем рассматривать. Эти внутренние течения очень тесно переплетаются, и мы рассматриваем каждое из них в отдельности только по соображениям методологическим. Так как просветительство было прогрессивным идеологическим ядром, общим для всех идеологических явлений этого времени, в том числе и для миросозерцания, лежавшего и в основе творчества Бетховена и нового архитектурного стиля, нужно начать с рассмотрения, по необходимости сжатого, немецкого просветительства и его роли в литературе и публицистике. Но его значение будет выявлено лучше после того, как мы проанализируем все стороны духовной жизни, куда проникло просветительство, и в первую очередь роль, которую оно играло в философии.

3. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Философия Гегеля представляет собой не только поворотный пункт в развитии философии, но и продол-

жение предшествующей философии. Тот факт, что Гегель и его современники видели прежде всего *противоположность* между гегельянством и кантианством, не мешает нам заметить их общую идеологическую линию. Несмотря на критику, которой Гегель подверг немецкое просветительство, его философия объединила положительные и отрицательные с точки зрения политической и идеологической тенденции культурного движения немецкой буржуазии, известного под названием «Aufklärung».

Это нужно особо подчеркнуть, так как одно из главных стремлений реакционного неогегельянского истолкования — от Дильтея до Кронера и Глокнера — состояло в том, чтобы изобразить Гегеля «иррационалистом» и отрицать преемственные связи между Гегелем и просветительством как с точки зрения социального антифеодального содержания, так и с методологической точки зрения. Чтобы понять значение вопросов, поставленных Гегелем, а отчасти и новых философских решений, данных им, нужно сопоставить их с идеологическими источниками, которые питали Гегеля. Самые важные из них — философские источники, но большую роль сыграли источники немецкой идеологии в целом, в сущности — *просветительство.*

Немецкое просветительство по сравнению с английским, французским или русским беднее яркими индивидуальностями, лишено энергичных и смелых борцов типа Вольтера, неспособно подняться до революционных требований Руссо, далеко от решительного атеизма Дидро или Гольбаха. Среди немецких просветителей было мало революционных критиков феодализма, подобных Радищеву. В то время как в Англии, Франции, России просветительство переплеталось с материализмом, атеизмом или хотя бы с деизмом, в Германии просветительство часто приспосабливалось к позициям, которые шли от деизма «вниз», то есть к фидеизму. Несмотря на эту ограниченность, немецкое просветительство было прогрессивным явлением в истории немецкой культуры. С немецким просве-

тительством от Лейбница и Томазия до Гете и Гегеля связывается начало формирования классового сознания немецкой буржуазии, оно наметило перспективы борьбы, хотя бы идеологические, против деспотизма, который душил политическую и духовную жизнь немецкого народа.

В литературе пробуждение немецкой буржуазии от летаргии совершилось примерно в половине XVIII века и опиралось, естественно, на заимствования и учебу у буржуазии более передовой — английской, французской, голландской. В период робких начинаний, первых попыток борьбы против «немецкой нищеты» обращение к опыту и сокровищнице иностранной культуры было целесообразным, так как без этого нельзя было начать борьбу против подавляющего унизительного влияния дворов сотен мелких деспотов.

Это влияние облегчило начало выступления немецкой буржуазии против феодально-религиозной идеологии, на которую опиралась немецкая аристократия. Начало было робким, так как гнет абсолютизма распространился на все стороны общественной жизни, проникая в потаенные глубины личной жизни «подданных». Лессинг, Винкельман, Шиллер, Гердер, Шубарт и многие другие часто подвергались грубому притеснению со стороны своих высоких «покровителей». Тяжелые жизненные условия писателей, художников и ученых того времени в большей мере объясняют отсутствие у них смелости и независимости, робкий, нерешительный характер немецкого просветительства. Смелость, независимость, достоинство, боевой дух, моральная стойкость были в это время этическим достоянием немногих, например Лессинга, Клопштока, Шубарта. Лессинг был первым, кто начал борьбу за признание общественной роли писателя.

В этих трудных исторических условиях немецкие просветители заплатили тяжелую и унизительную дань самодержавному гнету; рационалистическому началу немецкого просветительства пришлось примириться с пиетизмом; немецкий филистер наложил свою неизгладимую печать на просветительство.

* * *

Великие немецкие писатели, представители классического реализма, предчувствовали, предвосхитили и даже опередили постановку некоторых вопросов социальной и духовной жизни, назревших в Европе только после французской революции.

В некоторых произведениях Лессинга («Эмилия Галотти») и даже в ранних произведениях Шиллера («Коварство и любовь») развиваются, поднимаются на более высокую ступень вопросы, поставленные буржуазной драмой Дидро. Идеологическим толчком, вызвавшим этот прогресс, имевший всемирно-историческое значение, были просветительство и гуманизм.

Немецкое просветительство, духовное пробуждение немецкой буржуазии началось с попыток освобождения от груза феодальной идеологии, с провозглашения права науки на независимое существование (Лейбниц), с изучения английской и французской реалистической литературы и подражания ей, оно началось затем оригинальными произведениями, изображающими немецкую действительность (Лессинг, Клопшток, Виланд), вводом в обращение идеи «естественного права» и общественного договора (Пуфендорф, Томазий). Хотя в «Мессиаде» Клопштока пиетизм задушил ее социальный смысл, позднее, однако, тот же Клопшток воспел французскую революцию и ненависть против тирании. Меринг показал, как сильно страдал Клопшток от того, что не немцы подняли знамя свободы [1]. Виланд враждебно относился к абсолютистским порядкам: «Он положил начало идеологическому господству просветительства в классической литературе» [2].

Лессинг (1729—1781) был самым радикальным из немецких просветителей. Лессинга характеризует не только вера в неограниченные возможности разума,

---

[1] F. Mehring, Zur Literaturgeschichte von Calderon bis Heine, Prag, 1933, S. 52.

[2] L. Rădăceanu, Probleme de istorie a literaturü germane, ESPLA, 1956, p. 101.

но и борьба за его права против мракобесия, догматизма и религиозного фанатизма, против поповской ограниченности. В так называемых посмертных «Коллектанеях» содержатся наброски труда «Немецкая свобода», в которых демократические взгляды Лессинга выявляются еще определеннее, чем в отрывках «антитиранической трагедии» «Спартакус». Лессинг не дошел до материализма; в его мировоззрении переплетались идеи Спинозы и Лейбница. Но важно то, что Лессинг выразил согласие с философией Спинозы.

Среди немецких просветителей этой эпохи многие были склонны к политическим и идеологическим компромиссам с «просвещенным абсолютизмом» и с теологией. Этот тип просветителя был представлен, например, Николаи.

Подлинным и самым выдающимся представителем новой антифеодальной идеологии был Лессинг, который, как пишет Гейне, «был живой критикой своей эпохи, и вся его жизнь была полемикой». Лессинг был не только великим критиком, но и человеком с сильным характером, не способным на компромиссы.

В своей драматургии он поднимал новые вопросы, волнующие буржуазию, которая не хотела больше терпеть гнет деспотов («Эмилия Галотти») и церкви («Натан мудрый»), он заложил в немецкой культуре основы реалистической эстетики (театр, пластические искусства). Эстетика Лессинга выявила необходимость того, чтобы литература отражала немецкую действительность, жизнь простого человека в его социальной среде. Во главу литературных жанров Лессинг ставил театр (драму), а в искусстве, так же как и Гегель, — поэзию. Борьба Лессинга за человеческое достоинство и его метод диалектической полемики произвели сильное и неизгладимое впечатление на Гегеля. Его восхищение понятно нам, когда мы читаем такие строки, в которых Лессинг выявил значение противоречия: «Кажется, публика забывает, что многие важные стороны просветительства вызваны чистым противоречием и что люди ни с чем не будут

согласны, если не будут сталкиваться в каком-нибудь вопросе» [1].

На философские взгляды Гегеля особенно повлиял *Гердер* (1744—1803), и не только как один из самых выдающихся просветителей, но и как непосредственный предшественник Гегеля в некоторых основных вопросах философии. Гердер, как и Лессинг, был противником феодальной тирании. Он сумел поднять новые, оригинальные вопросы, которые выходили за обычные рамки кругозора просветителей.

Абсолютистский строй („Aristokrat-Despotismus") являлся для Гердера «незаконной властью... самой страшной из находящихся под солнцем...» Даже к Иосифу II, который считался «просвещенным монархом», Гердер относился сдержанно и после его смерти говорил: «Он хотел самых хороших вещей, но хотел их как деспот...» Просветитель Гердер ясно видел опасность, которую представлял абсолютизм для свободной мысли, и, хотя он занимал важный клерикальный пост, не постеснялся раскрыть связи между церковью и государством в довольно сильных выражениях: «Религия, которая должна служить государству так, как ему нужно, становится лицемерной сводней, быстро приводящей к потере всякой веры».

Гердер был одним из немногих немецких просветителей, видевших опасность национальной мании величия и шовинизма, но понявших вместе с тем необходимость национального единства, объединения Германии. Объединенная и свободная Германия, к которой стремился Гердер как к идеалу для «несложившейся нации», какой являлся немецкий народ в то время, должна была быть, согласно его теории, демократическим государством, а немецкий народ должен внести свой вклад в построение царства свободного человечества. Но, подобно Гете, Шиллеру и Гегелю, Гердер боялся революционного насилия и думал, что в обществе, по примеру природы, «...эволюция представляет медленное движение.. пробуждающее спящие силы». Французская революция

[1] «Lessing-Lesebuch , Weimar, 1953, S. 16.

вызвала у него желание видеть Германию свободной, так как «...самые смелые мысли, святые мысли человеческого духа имеют хождение в свободных государствах, самые удивительные проекты и дела были осуществлены в свободных государствах».

Гердер не дошел до последовательного материалистического мировоззрения. Как Лессинг и Гете, Гердер был приверженцем Спинозы, но его взгляды на природу были более «одушевленными», чем известная спинозовская геометризация и метафизирование природы. Следуя за Спинозой, Гердер излагает, иногда очень поэтически, монизм организмического оттенка, аналогичный концепции Бруно. Как и у Бруно, природа и бог у Гердера равноценны, они представляют сущность живых явлений, в постоянном движении и преобразовании природы «самое высокое единство, самое живое, самое активное». Как и Бруно и Спиноза, Гердер не может представить божество вне природы. В письме к Якоби (1784) Гердер пишет: «Не понимаю, дорогие мои, что вы хотите сказать бытием вне мира. Если бог не существует в мире, повсюду в мире, неизмеримый, целый и неразделимый, тогда он нигде не существует».

В «Адрастее» Гердер подчеркивает свой диалектический взгляд на природу: тишина, покой, по его словам, равняется смерти, в то время как «всякая живая сила действует постоянно». Гердер стоял на передовых позициях в понимании истории общества и истории природы, но диалектические взгляды на природу у него уживались с идеями равновесия и гармонии [1]. Гердер не отказывается от принципа борьбы и единства противоположностей, полярности. В статье о Кеплере он утверждает: «Два противоположных принципа, действующих друг на друга, независимо от того, будем ли мы называть их светом и тьмой, добром и злом, любовью и ненавистью или более тонко — мужским принципом и женским принципом, — были постоянно причинами, рождающими и вместе с тем сохраняющими порядок мира».

---

[1] W. Dobbek, J. G. Herder, Weimar, 1950, S. 73.

Как и все представители «Бури и натиска», Гердер особое внимание придавал чувствительности и чувству (тому, что некоторые историки немецкой культуры называют „Gefühlsphilosophie"). Это не значит, что Гердер был противником рационализма, его позиция была более широкой, более понятной, более диалектичной по сравнению с позицией представителей холодного рационализма, безразличного к этим источникам познания и творчества. Гердер считает, что в творчестве и действии человек проявляется *полностью*, со всеми его силами и способностями, и не только рациональными. Это означает выход за пределы рационалистско-метафизической концепции о человеке, означает точку зрения, которую теоретически разовьет только Фейербах. «Внутренний человек, — писал Гердер, — со всеми его темными силами, со всеми его реакциями и инстинктами, является единым». Эта реалистическая концепция поднимает вопрос гуманистической гармонической сублимации этого стремления и не ориентирует к их анархическому разливу, к иррационалистскому разглагольствованию.

Учитывая это требование признания и использования *совокупности* и *единства* человеческих сил и способностей, мы должны оценить критику, которой Гердер подверг в конце жизни бывшего своего учителя Канта. В «Метакритике» (1799), направленной против «Критики чистого разума», и в «Каллигоне» (1800), направленной против «Критики способности суждения», Гердер, хотя без систематической и глубокой аргументации, справедливо возражает против отрыва разума от чувственного и прекрасного, от этических и гносеологических категорий. Гердер не принимает теории искусства для искусства; искусство не может сводиться к бесцельному удовольствию; прекрасное должно вступить в союз с этическим, должно иметь определенный смысл, определенную цель.

На гуманиста и просветителя Гердера в некоторой степени повлияли отсталость Германии, а также его теологическое образование. Гердер не допускал, чтобы религиозное воспитание задушило желание

свободы и духовное развитие, хотя он был поклонником духовного творчества средневековья. Не следует забывать, что Гердер самыми ценными произведениями средневековья считал как раз произведения литературы, архитектуры, принадлежащие неизвестным авторам, а также произведения народного творчества.

Духовный идеал Гердера — гармоническое сочетание физического и умственного развития, сочетание разума и чувственного, любви к национальной культуре и культуре других народов. Гердер выступал против сухого рационализма и педантизма многих представителей немецкого просветительства, но это нисколько не означало недооценки разума, уступки иррационализму, представленному мыслителями вроде Гамана и Якоби. Гердер понимал, хотя не всегда и не так глубоко, как Гете, что развитие является не прямолинейным, а диалектическим. «Если хочу представить себе, что мир на земле является только светом, истиной и добром без страстей, это будет ложным идеалом. Свет рождается только победой над тенью, истина — поражением предрассудков, любовь к богу и добру — овладением страстями, победой над ними... Только из слабости рождается сила... lex contrarium, стало быть, или opposita juxta se posita divergentia in unum redacta».

Не являясь представителем наивного оптимизма, Гердер, воспевая способности человека, не забывает, что в человеке заложены добро и зло и от него зависит выбор между ними. Так идея личной свободы тонко связывается с идеей ответственности. «Каждый должен по возможности остерегаться быть рабом чужого влияния и должен строить свою собственную судьбу». Человек может и должен проявляться как свободная личность, должен защищать свою волю и личные желания, которые законны в той мере, в какой они ведут к ценностям. Гердер напоминает о той сумятице чувств и подавленности, которые наступают после чувственных излишеств, но не впадает при этом в морализм и суровость. Как и у Гете, идея самоограничения и самообладания видна у него отчетливо, в

особенности если мы вспомним субъективизм, который провозглашало течение «Буря и натиск».

Гуманистические идеи, развитые Гердером, сводятся, как и у Гете, Фихте и молодого Гегеля, к утверждению коллективизма как подразумеваемой основы этики. При их иногда сентиментальной направленности, подчеркивании необходимости любви (отчасти религиозной) гуманистические идеи Гердера не поражены болезнью компромисса, как случилось позднее с Гегелем и в какой-то степени даже с Гете. Тема подчинения личной деятельности общественной последовательно проводится в «Письмах об утверждении гуманности» и в «Идеях к философии истории человечества». Гердер указывает направление, в котором эта деятельность должна развиваться в первую очередь на пользу общества: «Среди благородных дел трудно представить что-либо более благородное, чем освобождение человечества от бесчестия, от зла, которое отягощает и давит его».

Гердер истолковывает христианство в гуманистическом духе: «Иисус хотел воспитать в людях духовную свободу, он хотел сделать это на земле, а не на небе, он хотел основать свое царство на гуманности».

Путь к высотам человечества открыт всякому: «Каждый от рождения имеет достаточно возможностей, чтобы стать человеком», но этой цели достичь нелегко, так как она является, по выражению Гердера, «бесконечной задачей». Из утверждения Гердера вытекает, что цели развития личности и человечества сливаются в том смысле, что становление человека является вместе с тем процессом «очеловечения», усвоения индивидуумом общественных требований и достижений всего народа и вместе с тем человечества в целом.

Гердер упрекнул кантовскую мораль, как будет упрекать ее и Гегель, в слишком «умственном» характере, слишком абстрактном и безразличном к чувству и действию. У Гердера, как и у Фихте, тема действия носит отпечаток, специфический для немецкой идеологии, и особенно для немецкой этики эпохи французской революции. «Настоящей печатью божества

является действие, а не наслаждение». Это утверждение тем более ценно, что оно исходит от «теолога» и означает сдержанное, но решительное устранение всякой сверхъестественной помощи, подчеркивая идею действия и чисто человеческой ответственности: «То, что должно случиться в области человеческого, должно осуществиться людьми; мы страдаем по собственной вине, пока не научимся использовать как можно лучше наши силы, без чудес божества».

Гуманизм Гердера не лишен этических противоречий. Гердер игнорирует не немецкую нищету, а то, что будет открыто только Гегелем и Гете, а именно что гуманистический идеал неосуществим в условиях капитализма. Поэтому можно сказать, что гуманизм Гердера является утопическим в том смысле, что его гуманистический идеал не был еще проверен практикой жизни. Но в то же время тот факт, что Гердер не видел противоречий и особенно разочарований «новой эры» (не только потому, что он умер в 1803 году, а главным образом потому, что в последние годы он был далек от общественной борьбы), объясняет нам и то нежелание примирения с буржуазной действительностью, которое характерно для Гете и Гегеля.

Гердер начал свою деятельность на литературном и художественном поприще с поддержки реалистической линии Лессинга и внес в немецкую литературу оригинальный вклад изучением народного творчества древности и нового времени. Благодаря этому Гердер не только расширил рамки демократизма для течения «Буря и натиск», но и явился одним из первых мыслителей, освоивших духовное творчество масс. Сборник «Народные песни» является началом новой фольклористики.

Работы Гердера о происхождении и значении языка, ныне устаревшие с лингвистической точки зрения, имели в свое время общественно-политическое и идеологическое значение, так как ставили вопрос о значении национального языка. В то время, когда некоторые отстаивали идею о божественном происхождении языка, Гердер объяснил его на примере биологического развития и социальной необходимости

общения. Следует подчеркнуть, что Гердер содействовал переводу на немецкий язык ряда выдающихся произведений мировой классики. Прогрессивная позиция Гердера, проявившаяся в высокой оценке народного творчества и языка, переплеталась у него с признанием стихийного, бессознательного творчества. Некоторые эстеты-идеалисты сделали отсюда реакционные выводы.

Гердер поставил важнейшие вопросы в области философии и истории культуры. Он стремился понять историческую роль и специфическое национальное значение литератур разных народов, создать на этой основе теорию истории и культуры («Идеи к философии истории человечества», 1784—1791). Несмотря на некоторые элементы идеалистического понимания вопроса, провиденциализм, несмотря на преувеличение значения климата, почвы и т. д. в общественном развитии, работа Гердера обнаруживает особую способность автора постигать историчность культуры и специфическую сложность вопросов истории культуры. Не будучи противником рационалистического просветительства, отнюдь не являясь предшественником «философии жизни» (Lebensphilosophie), как считали реакционные истолкователи XX века, Гердер пошел дальше метафизического рационализма, типичного для просветителей. Он не анализирует историю в свете разума, не выбирает определенные эпохи или достижения в области культуры по тому, насколько они с точки зрения просветителя воплощали разум или прогресс, стало быть, не извращает историю, а старается понимать всякий период как *необходимый*. Составив в молодости план создания «Истории человеческой души в разные эпохи и у разных народов» [1], Гердер создал впоследствии очерк истории культуры, в котором он исходил из правильного требования характеристики каждого народа, каждого исторического периода, каждой культуры в отдельности. Он показал слабость абстрактной характеристики народов и

[1] Herder, Mensch und Geschichte, Kröner-Verlag, 1935, S. 148.

культур, например египтян или греков, путем статического определения, подчеркнув тот факт, что «... египтяне, римляне, греки не были одинаковы во *все времена*» [1]. Гердер критиковал всякую общую характеристику, которая не учитывала развития и изменения во времени, диалектику исторических явлений: «...что всякая *общая картина,* всякое *общее понятие* является только абстракцией...» [2] Хотя Гердер подчеркивал индивидуальность и единичность исторических явлений, его концепция противоположна «органистической» концепции Шпенглера, который отрицал всякую историческую преемственность культур.

Историческая концепция Гердера решительно утверждает идею прогресса как линии развития или общий смысл всемирной истории. У просветителя Гердера концепция истории неразрывно связана с *гуманистической* концепцией. Гердер был одним из самых воодушевленных и искренних представителей гуманизма эпохи подъема немецкой буржуазии, он считал осуществление гуманистического идеала целью или конечной фазой всемирной истории, явившись в этом отношении предтечей Гегеля. Развитие истории человечества является для Гердера движением к фазе гармоничного развития всех потенциальных возможностей, которыми природа наделила человека. Историческое развитие общества является продолжением (в высшем плане) эволюции природы. История народов представляется Гердеру непрерывной цепью усилий человечества, начавшихся фазой детства (Восток), за которой следовала фаза отрочества (Египет, Финикия), юности (Греция), мужества (Рим) и старости (христианский мир).

Гердер подошел довольно близко к гегелевской идее, что все произведения культуры являются только моментами, средствами достижения определенной цели, осуществления прогресса, прогрессивного развития (Fortgang, fortgehende Entwicklung). Но для Гердера история является одновременно и *средством*

---

[1] Herder, op. cit., S. 155.
[2] Там же, стр. 156.

и *целью*, а не только проявлением, моментом достижения цели, как у Гегеля.

Гердер поднял вопрос об объективном отношении к истории, показывая, например, вопреки пренебрежению рационалистического просветительства к средневековью, что и средневековая культура сыграла определенную роль в истории культуры. Нужно подчеркнуть также и то, что Гердер сформулировал идею, что историческое развитие не может быть мирным. Он иронизировал над «кроткими философами», которые спрашивали: «Почему в истории реформы не происходили *без революции?*», и отвечал: «...так как такой *мирный прогресс человеческого духа* является не чем иным, как *призраком* нашего ума...» [1] Стало быть, Гердер считал противоречие, борьбу естественным историческим явлением: без столкновения между старым и новым не может исчезать старое, не может создаваться новое.

* * *

Гердер, Гете и Шиллер принадлежали одно время к литературному течению «Буря и натиск», и хотя они возвышались по широте кругозора и значению своего творчества над большинством представителей этого течения, их идейно-политическая позиция была общей.

Течение «Буря и натиск», возникшее в 70-х годах XVIII века, было литературным бунтом буржуазии, протестом против феодальной отсталости страны, но это течение не предлагало никакого политического решения вопросов. В этом литературном течении, которое явилось этапом развития немецкого просветительства, можно проследить передовые тенденции и отрицательные стороны немецкой буржуазной идеологии.

Течение «Буря и натиск» требовало личной свободы и свободы чувств, внимания к характеру простого человека, народному языку, ратовало за

[1] Herder, op. cit., S. 184.

сближение с природой, подчеркивало лозунг Руссо о «возврате к природе», вкладывая в него социальное антифеодальное содержание. «Природа» становится лозунгом немецкого буржуазного гуманизма, который противопоставляет естественные чувства феодально-религиозному ханжеству. Эти требования свободной, естественной жизни мы встретим и в ранних произведениях Гегеля.

Представители «Бури и натиска» догадывались, что отсутствие личной свободы есть следствие политической отсталости немецкой нации. Многих из них интересовала в первую очередь индивидуальная проблематика: личная свобода, развитие личности. Это было своего рода протестом против феодального насилия, которое не допускало и не признавало другой воли, кроме воли аристократии. Ленц в своих пьесах показывал те унижения, которым подвергался буржуазный или мелкобуржуазный воспитатель в дворянских домах, где он добывал свой хлеб. Буржуазные или мелкобуржуазные писатели, не видя, однако, реальной возможности завоевания свободы, впадают в отчаяние, в пессимизм или в смешные преувеличения. И хотя новые идеи, которые эти писатели внесли в литературу, отражали чаяния буржуазии (иногда в карикатурной форме), все же они имели историческое значение. Так, например, писатели часто обращались к вопросу о «гении», сама эпоха называлась «эпохой гения», но понятие «гений» имело не только ограниченный индивидуалистический смысл. Теперь «гений является самым высоким выражением для буржуазной эмансипации» [1]. С другой стороны, индивидуалистические преувеличения не помешали сближению с народом и народным творчеством. Питательной средой индивидуального творчества являются народ, родина, народная песня. Опираясь на народное творчество, писатели «Бури и натиска» восстают, вслед за Лессингом, против эстетических неизменных трафаретов, которые были своего рода символизацией феодального гнета. Отсюда и фанатическое восхищение

[1] См. «Sturm und Drang-Lesebuch», Weimar, 1954, S. 15.

Гомером и Шекспиром, которые считались самым совершенным выражением «наивной», естественной, лишенной всяких ограничений и регламентации поэзии. Литературный и художественный гений обожествляется; Прометей становится символом гения и антифеодального протеста вообще (примером служит гимн «Прометей» Гете).

В тесной связи с этическим индивидуализмом развивается и эстетический идеал: искусство должно изображать характерное, индивидуальное, единичное. Это «характерное» искусство, в какой-то степени реалистическое, ищет образец там, где, по мнению писателей, можно еще найти подлинную, неиспорченную жизнь: в народе. Отсюда интерес к народному творчеству, народная направленность лирики Гете и Бюргера, деятельность собирателей народных песен, среди которых были и Гердер и Гете, наконец отражение сельской жизни в драматургии течения «Буря и натиск».

Наиболее сильное выражение антифеодальные настроения нашли в творчестве Шубарта, Бюргера и частично Фосса. Поэт и публицист Шубарт искренне и решительно выразил ненависть к феодальному режиму; он заклеймил угнетение крепостных, торговлю немецких князей наемниками, торговлю колонизаторов рабами, показал нищету солдат после войны. Один из деспотов того времени вероломно захватил Шубарта и держал его десять лет в тюрьме, но после освобождения Шубарт бесстрашно продолжал свою борьбу.

Бюргер был одним из немногих, которые остались верны революционным идеалам и после 1792 года. Он с большой силой показал угнетение крепостных князьями и протест немецкого крестьянства («Крестьянин — своим князьям»). Хорошо зная крестьянскую жизнь и народную поэзию, Бюргер мастерски переработал народные шуточные рассказы и создал народную балладу. В песнях и балладах Бюргера звучит ненависть к юнкерству.

Внук крепостного И. Х. Фосс, хотя и создавал идиллические картины патриархальной жизни,

однако был убежденным певцом свободы и любви к родине. Он, как и Бюргер, изображал в ярких красках ненавистный облик юнкера, безжалостно эксплуатирующего крепостных.

Противоречивый характер течения «Буря и натиск» несомненен. Он отражал положительные тенденции и идейно-политическую слабость немецкой культуры в эпоху, непосредственно предшествующую идеологическому формированию Гегеля.

Фридрих Шиллер (1760—1805) родился лишь на десятилетие раньше Гегеля; условия, которые определили взгляды Гегеля, составляют в значительной мере и идеологическое ядро поэтического и исторического творчества, драматургии и эстетики Шиллера. Гегель всегда признавал свое духовное родство с Шиллером и «всю свою жизнь платил ему дань благодарности за стремления, которые воспринял от него» [1].

Хотя Шиллер умер в самом начале XIX века, он успел вписать в свою политическую и духовную биографию две противоречивые оценки идей французской революции.

В возрасте 22 лет Шиллер бежит из Штутгарта в поисках свободы. Шиллер всю жизнь сохранял верность демократическим идеалам; он бичевал политическую тиранию и духовное насилие; мрачной атмосфере феодальной Германии противопоставил гуманистический идеал свободного духовного развития; он воспевал в стихах, полных одушевления и силы мысли, идеал свободы, прогресса, братства народов. Его «Ода к радости» стала бессмертной благодаря IX симфонии Бетховена. Первые драмы Шиллера — лучшие достижения течения «Буря и натиск».

В драмах молодого Шиллера «Разбойники», «Коварство и любовь», «Дон Карлос» ставится в разных планах вопрос о противоречии между гуманистическими стремлениями и реакционным социальным порядком. «Коварство и любовь» Энгельс охарактеризовал как «первую немецкую драму с политической тенденцией». Тема драмы «Заговор Фиеско в Генуе» —

[1] G. Lasson, Philosophische Bibliothek, XXXIV.

конфликт между реакционными феодальными силами и республиканскими буржуазными силами в Генуе XVI века, а в «Дон Карлосе» положительный герой Поза воплощает борьбу голландского народа за свободу. Эта тема привлекла как Гете («Эгмонт»), так и Шиллера-историка («История отпадения Нидерландов от испанского владычества»).

Ранние драмы Шиллера — кульминационный пункт в развитии демократических идей в немецкой литературе в период до буржуазной революции во Франции. Хотя Фридрих Шиллер с воодушевлением приветствовал революцию как огромную победу над тиранией, хотя французское Национальное собрание назвало его наряду с Вашингтоном, Костюшко, Клопштоком «почетным гражданином республики», Шиллер, однако, не одобрил «плебейского метода» якобинцев, не понял, что это единственно последовательное практическое осуществление идеалов, которые он воспевал. Как и другие представители немецкого просветительства, Шиллер остался «теоретическим» представителем революционных идеалов. Политическое бессилие немецкой буржуазии выразилось у Шиллера в бегстве от действительности, в сознательном уходе в идеальную сферу чистых принципов:

Из тесной, удушливой жизни
Уходите в царство идеала.
(«Идеал и жизнь»)

Энгельс показал, что для Шиллера характерно бегство в кантовский идеал. Действительно, начиная с 1791 года Шиллер с увлечением изучает философию Канта, особенно эстетику и этику, хотя это и не означало отказа от демократических идеалов. Как и в философии Гегеля, в последних произведениях Шиллера можно проследить противоречие между демократизмом и тенденцией к бегству от действительности.

Продолжением демократических, прогрессивных тенденций являются исторические драмы Шиллера «Валленштейн», «Орлеанская дева» и «Вильгельм Телль», воспринятые современниками как протест

против реакции, как призыв к борьбе за свободу и национальное единство. В «Орлеанской деве» и «Вильгельме Телле» главные герои — Жанна д'Арк и Телль — воплощают революционный дух, поддерживаются массами. В «Валленштейне» Шиллер символически проявляет свой оптимизм, уверенность, что, подобно тому как в эпоху Тридцатилетней войны появился герой, поднявшийся против вражды между князьями, пытавшийся преодолеть раздробленность и политический упадок Германии и объединить силы, борющиеся за национальное единство, такой герой может появиться вновь. Тема «Валленштейна» давно занимала Шиллера, который написал и «Историю Тридцатилетней войны». Шиллеру удалось придать этой исторической теме сильное актуальное звучание. Дух «актуализации», связь с думами эпохи отчетливо сказывается в прологе драмы:

В этом мрачном конце века,
Когда сама действительность становится поэзией...
Нужно, чтобы искусство на своей сцене теней
Попробовало более высокий полет, если не хочет,
Чтобы пристыдила его сцена жизни.

«Вильгельм Телль» воодушевил немецкий народ с первых представлений и сыграл историческую роль в его восстании против наполеоновского ига. В тиране Гесслере типизированы самые темные черты. Шиллер противопоставляет ему силу народа, жажду свободы, выдвигая идею народного движения. Подобно Бальзаку, Шиллер как художник был выше Шиллера-идеолога. Это доказывает не только тот факт, что, например, в драме «Валленштейн» центральный герой становится символом патриотической идеи, в то время как в «Истории Тридцатилетней войны» героем был выбран шведский король Густав Адольф. Важнее то, что в то время как теоретик Шиллер выступал против «насилия» масс в революции, в «Вильгельме Телле» народ изображается как самостоятельная сила, действующая согласно своей жажде правды и свободы. В «Вильгельме Телле» Шиллер поднимается до понимания тесной связи национального и социального гнета и призывает к их уничто-

жению. А в «Письмах об эстетическом воспитании человека» Шиллер ярко показал бесчеловечные, страшные последствия разделения труда, специфического для капиталистического общества. (Эта тема занимала как Гете и Шиллера, так и молодого Гегеля.) Шиллер пишет: «...видим, что не только некоторые люди, но и целые классы людей развивают лишь часть своих способностей, в то время как другие, подобно выродившимся существам, едва проявляют их».

Как идеолог слабой и, в сущности, враждебной массам буржуазии, Шиллер не решился дать полную оценку простого человека, революционная энергия которого пугала его. Поняв, что господствующие классы: аристократия и буржуазия — не могут обеспечить осуществление гуманистических идеалов, о которых он мечтал, Шиллер бежал в царство нереального, в разработанный им идеал эстетического воспитания. Искусство для Шиллера является единственным чистым по своим целям достижением, и он предлагает идеал прекрасного, которое возвышается над временем, над «несовершенством» жизни, над противоречиями действительности. Шиллер выражает очень ясно тенденцию духовной компенсации жалкого политического и этического состояния тогдашней Германии как в «Письмах об эстетическом воспитании», так и в ряде стихотворений. В стихотворении «Начало нового века» (1800) Шиллер выражает *смирение*, отказ от *реального* завоевания свободы:

Из бурной жизни нужно уходить
В спокойные помещения сердца.
Свобода есть только в царстве грез,
А прекрасное цветет только в песне.

Нота смирения является господствующей и в «Желании» и в «Немецком величии». В этом последнем стихотворении выражено настоящее credo немецкого идеализма, красноречивое *сознательное* утверждение духовной компенсации.

Шиллер прямо заявляет, что немец, даже если он терпит самые тяжелые политические поражения, должен найти духовное утешение. «Немец уходит несчастным из борьбы, но то, что составляет его

ценность, он не утратил... Немец создал свою собственную ценность, *отдельную от политической* [курсив мой. — *К. И. Г.*], и даже если его империя погибнет, немецкое достоинство останется нетронутым». Вместо того чтобы призывать к политической борьбе, идеологи немецкой буржуазии оправдывали политическую слабость этого класса иллюзией, что немцы наделены чем-то «высшим» в истории: «моральным величием», духовным превосходством как атрибутом, который компенсирует жалкое политическое состояние страны. Немецкое величие, пишет Шиллер в том же стихотворении, — это моральное величие, проявляющееся в культуре и характере нации, независимо от ее политической судьбы. Немец живет в старом доме, готовом рухнуть, но сам он — благородный жилец, и в то время как политическое царство колеблется, духовное царство становится все сильнее и совершеннее.

Мы привели эту длинную цитату потому, что она явно обосновывает теоретически духовную компенсацию политического бессилия. Подобные высказывания мы находим также у Гегеля и у других крупнейших представителей немецкого идеализма и немецкой классической культуры.

Что касается Шиллера, то, несмотря на бесспорное значение его творчества, в его взглядах заметно противоречие между революционным энтузиазмом и смирением, между верой в значение народного движения и отказом от народного «насилия», между энергичным призывом к борьбе за завоевание свободы и всеобщего равенства и «компенсационным» решением вопроса о равенстве и чисто «духовной» свободе, предназначенной для «избранных». В «Письмах об эстетическом воспитании» Шиллер признает, что «...идеал равенства может быть достигнут только в... царстве эстетической видимости» и что это решение распространяется не на всех граждан, а только на избранных. Демократ Шиллер, таким образом, близок здесь к идеям «Государства» Платона.

Гете. Анализ идейного содержания творчества Гете, самого значительного немецкого писателя-клас-

сика, очень поучителен для понимания основных противоречий, лежащих в основе всей немецкой классической культуры, в том числе и гегелевской философии. Основоположники марксизма, а также Гейне и Меринг, а затем и современные исследователи-марксисты подчеркивали и подчеркивают идейные противоречия творчества Гете, в противоположность извращенной картине «единого» Гете, которую создали буржуазные исследователи. «Единство» и «гармония» творчества Гете были поводом для создания легенды об олимпийце Гете, стоящем над политической жизнью, витающем в сферах аполитичного спокойствия. Правда состоит в том, что у Гете мы встречаем ту же проблематику и те же противоречия, что и у всех его лучших современников, представителей идеологии буржуазии того периода.

Из числа передовых идеологов немецкой классической культуры Гете больше всех был связан с практическими, общественно-политическими вопросами: как министр в Веймаре, Гете старался осуществить ряд реформ антифеодального, прогрессивного характера, касающихся армии, промышленности, школы, театра и т. д.; ему принадлежит идея союза мелких государств, направленного против господства Пруссии, и, кажется, именно прогрессивный характер этой попытки привел его к конфликту с дворцом, а подавленность вследствие неудачи заставила его бежать в Италию (Меринг). Сам Гете признал в беседе с Эккерманом глубокую связь своего творчества с бурной эпохой французской буржуазной революции, наполеоновскими войнами и т. д.

Гете с воодушевлением приветствовал французскую революцию как начало новой эры («Герман и Доротея») и еще до начала революции очень убедительно изложил свое демократическое, гуманистическое кредо в гимне «Прометей», в драмах «Гец фон Берлихинген» и «Эгмонт», в первой редакции «Фауста» и т. д. Гете не поднялся до той ясности и решительности, которая была присуща политической поэзии Шубарта и Бюргера, но его художественные произведения нашли более сильный и более действенный

отклик у современников и будущих поколений. Демократический дух рано проникает в творчество Гете. Под влиянием Гердера Гете еще в раннем творчестве вдохновлялся гуманистическим идеалом, который имел антифеодальное, демократическое содержание. У Гете, как и у Шиллера, презрение и вражда к феодально-абсолютистскому духу непосредственно стимулируют формирование гуманистического идеала, который, таким образом, в политическом отношении является более прогрессивным по сравнению с гуманизмом эпохи Возрождения. Прометей воспевается как символ мятежа, как достойный пример мужества в борьбе против тирании и рабства; по сравнению с огромной силой, которую пробуждает бунт, боги (тираны) кажутся жалкими и незначительными. Гимн в то же время имеет антирелигиозный характер: люди призываются к уважению не богов, а самих себя.

Драма «Эгмонт», написанная накануне французской революции, воспевает красоту патриотической борьбы, борьбы за национальное освобождение нидерландского народа от испанского владычества. Благородный Эгмонт, который воплощает борьбу против угнетателей, казнен человеком, посланным королем Испании. Вся пьеса, особенно ее массовые сцены, глубоко проникнута духом свободы.

В «Геце фон Берлихингене» переплетаются положительные и отрицательные стороны течения «Буря и натиск». Гец — это тип идеализированного кавалера-разбойника (raubritter); он воплощает дух восстания и расплывчатой социальной справедливости, он готов понять идеал национального единства, но осуждает немецкую крестьянскую войну и принимает команду над восставшими крестьянами только для того, чтобы мешать им совершать зло. Гете интересуется национальной историей, особенно такими важными эпохами, как эпоха крестьянской войны. Отсюда реализм (за исключением образа центрального героя) в изображении типичных характеров дворян, епископов, солдат и т. д. Но одновременно он осуждает «насилие». Это же противоречие характерно и для «Гер-

мана и Доротеи» (песнь «Эпоха»). Священник, воплощающий «здравый смысл», мелкобуржуазную «умеренность» и «мудрость», после того как с воодушевлением превозносит французскую революцию, строго осуждает последствия войны на берегу Рейна. Эта война смела остатки феодализма в отсталой Германии, и ее осуждение тем более любопытно и противоречиво, что в оценке Наполеона Гете, как и Гегель, проявил глубокое историческое чутье, видя в нем олицетворение предприимчивого буржуазного духа. Противоречие существует, и оно объяснимо: как идеолог буржуазии, Гете приветствует все, что представляет победу буржуазии над феодализмом, но отступает, когда массы начинают действовать в своих интересах и по своей инициативе. Гете написал и недостойную его гения комедию «Гражданин-генерал», в которой высмеивает героев французской революции, и не жалеет литературных стрел против масс в «Венецианских эпиграммах».

После неудачных попыток порвать с убожеством немецкой действительности Гете с горечью примирился с ней. Благожелательное отношение к просвещенному деспотизму привело Гете к позорному низкопоклонству перед «великодушием покровителя» веймарского герцога Карла Августа. Как и Гегель, Гете отказывается от борьбы с засилием феодализма, примиряется с ним, но почти на всех этапах его творчества можно проследить переплетение противоречивых тенденций. Если элементы компромисса, тенденция к «гуманистическому» разрешению общественно-политических вопросов, начиная с раннего периода, сопутствует у Гете протесту против феодальной действительности, смирение и приспособленчество не мешают ему создать великий сатирический эпос «Рейнеке Лис», направленный против современного ему общества. Гете придает сатире острый политический характер: приключения Лиса происходят на фоне социальных отношений, изображаемых Гете в качестве системы отношений в пирамиде, вершиной которой является абсолютный монарх и в которой господствуют хитрость, жадность, обман и произвол.

Социальные отношения рисуются как звериные отношения, определяемые примитивным, инстинктивным характером действий героев. Кульминационным пунктом социальной критики, которой подвергаются не только феодальные отношения, но и зарождающиеся в то время буржуазные отношения, является восьмая песнь, в которой Рейнеке Лис раскрывает гнилость и лицемерие морали классового общества: воровство, развращенность нравов, эгоизм, хитрость, жадность и жестокость являются естественными законами жизни, заявляет Рейнеке.

Сам король ворует, как всякий, — мы это знаем,
Только не сам берет, а заставляет волков и медведей.
Он считает, что это правда, но истину
Кто осмеливается сказать ему в лицо?..

Вокруг деспота находятся те, которые разделяют с ним добычу; от мала до велика все грабят, угнетают и воруют. Плохо слабым и маленьким, горька их судьба. «Небесной кары» никто не боится; закон конкуренции, закон звериной борьбы за грубое господство и богатство сильнее поповской фразеологии. «Народ знает все это, умеет все понять, никого не забывает легко, открывает и одно и другое». Но какой в этом толк? Толпа молчит и очень редко говорит, что думает, угнетатели умеют вызывать страх.

Эта картина закона джунглей в обществе, в котором Гете жил, заставляет его колебаться в своем оптимизме, как всегда, когда он открывает убожество и неразрешимые противоречия нового, буржуазного общества, такие же гнусные, как язвы феодального общества. В Германии феодальные противоречия переплетались с капиталистическими, и Гете, как и Гегель, видел их и отразил в своем творчестве. Устами Рейнеке Гете заключает:

Но как мог бы исправиться этот мир?
Каждый своевольничает и хочет угнетать другого.
И, таким образом, мы опускаемся все глубже и глубже.

Гете показывает бессилие религиозной морали: она стала лицемерной фразой, так как именно те, кто должен был бы давать пример нравственности — ду-

ховенство, — живут нечестно, развратничают, жадничают.

Конец эпоса иронически и недвусмысленно подчеркивает пессимистическое убеждение о господстве морали угнетения: путем новых обманов и хитростей Лис — тип сеньора-циника, ловкого, беззастенчивого — опять получает свое место при дворе; король, который намеревался «совершить правый суд», наказать Рейнеке за его беззакония, отомстить за смерть зайца — символ честного, беззащитного человека, — снова со всеми почестями принимает подлеца при дворе.

Критика феодального общества, нравов и феодального мировоззрения рано привела Гете к постановке вопроса о новой, буржуазной этике, к стремлению выяснить возможности формирования нового человека в условиях, когда создавались новые социальные отношения. Гете, как и Гегель, в своих ранних произведениях задает вопрос, *как*, каким образом конкретно может сформироваться современная личность. В романе «Страдания молодого Вертера» Гете впервые трактовал этот конкретный вопрос практического осуществления гуманизма. Трагический конец Вертера иллюстрирует трудности, которые, по мнению Гете, стояли на пути развития личности не только в условиях полуфеодальной Германии, но и в условиях буржуазного общества. Гете пошел дальше многих, критикуя буржуазное общество как противоречащее гуманистическому идеалу. Только Шиллер, наряду с Гете, понял это, а Гегель дал этому теоретическое выражение. Однако не следует думать, что Гете и Гегель остались на позиции решительного отрицания нового, буржуазного общества. Путь примирения с этим обществом был у Гете извилистым и противоречивым. В «Вертере» симпатии Гете на стороне молодого писателя, бунтовщика, который сталкивается с обществом и должен поплатиться за это самоубийством. Оказавшись перед выбором: человек из народа или господствующая каста. Гете выбирает без колебаний представителя живых, народных нравов, а не окостенелую касту аристократии и

филистеров. Поэтому всемирный триумф «Вертера» означал победу демократического этического идеала над устарелой феодальной этикой.

«Вертер» открыл проблематику, которую продолжают романы «Годы учения Вильгельма Мейстера» и «Годы странствия Вильгельма Мейстера». В первом романе ставится вопрос о бегстве от прозаической филистерской жизни в духовную жизнь. Но в романе есть бесспорная тенденция к примирению: вместо требования борьбы, которая должна привести к ликвидации консервативных элементов в немецкой жизни, на первый план выступает вопрос об индивидуальном воспитании, формировании личности героя. Вместо преобразования мира — изменение сознания. Но такое решение означает как раз приспособление к условиям немецкого убожества. В первой редакции «Вильгельма Мейстера» Гете предлагает уход в искусство, в театр, чем суживается социальная критика. Вторая редакция более глубока: очень тонко, но отчетливо Гете ставит коренной вопрос — об осуществлении гуманизма в условиях германского общества. Решение этого вопроса дано в образе Лотарио, который будучи дворянином по происхождению, участвует в войне за независимость Америки вместе с Вашингтоном, а вернувшись на родину, намеревается уничтожить феодальные привилегии.

В «Вильгельме Мейстере» Гете мастерски применяет свое положение о роли практики, деятельности в развитии личности. В противоположность романтикам-субъективистам Гете настойчиво повторял (эту идею впоследствии защищал и Гегель), что познание и самопознание можно проверять только действием. Характер человека закаляется в действии, личность развивается в процессе деятельности, борьбы с жизнью, проверки этических возможностей в огне деятельности. Но сколько бы энергии ни тратил человек, гуманистический идеал не может быть достигнут. Однако утопический характер решения, которое предлагает Гете, иллюстрирует в «Вильгельме Мейстере» скептицизм Гете в отношении осуществления гуманизма. Утопия состоит в созданном им образе ассо-

циации людей, где все работают сообща и возможно свободное развитие каждой личности на пользу общества. Гете идеализирует ремесла, не видя их консервативного характера. Подобного же рода утопии развивали и социалисты-утописты.

«Вильгельм Мейстер» содержит между строк и критику этики Канта с ее императивным и закостенелым характером, хотя Гете и не отказывается от идеи долга. Он выступает за воспитание, понимаемое как свободное развитие, не подчиненное приказаниям, свободное от запретов и ограничений. Этот взгляд на воспитание получил широкое развитие в ранних произведениях Гегеля и в его «Феноменологии духа». Гегель высоко оценил роман Гете и, не называя его; использует в своей «Эстетике» как пример правильного разрешения конфликта между идеальным и действительным, который сам он остро пережил в молодости. Гегель видел в «Вильгельме Мейстере» только процесс приспособления к действительности и примирения с нею. Он видел в эволюции Гете и его героя процесс своего включения в немецкую действительность, отказ от иллюзий о коренном преобразовании немецкой жизни, примирение с жизнью, «какова она есть».

В действительности у Гете после конфликта с обществом, который заставляет его бежать в Италию, а Вертера — покончить жизнь самоубийством, постепенно развивается тенденция к уходу в духовный мир (античность, естествознание) и одновременно к бюрократической деятельности в Веймаре. Практический дух Гете не мог удовлетвориться уходом в идеал Шиллера. Гете, вместе с Шиллером, мечтает об античном идеале, считая, что восприятие греческой античности могло бы ослабить горечь противоречия между его требованиями и жалкой немецкой действительностью. Это проявляется в «Римских элегиях», прославляющих радость жизни, чувственность; это характерно и для драм «Торквато Тассо» и «Ифигения». Недовольный современностью — и жалкой немецкой действительностью, и якобинскими «эксцессами», объективный политический смысл которых он

не мог понять, — Гете признается, что хочет забыть о событиях жизни, углубившись в естествознание и античный гуманизм.

В то время как Шиллера противоречие между мелкобуржуазными революционными идеалами и немецкой действительностью приводит к бегству, Гете благодаря усилию, исходящему из глубины его мощной натуры, удается поверить в ценность жизни, примириться с жизнью, найти какой-то смысл в монархии, в деспотах, в аристократии; он способен одобрить и оправдать жалкую немецкую действительность и даже идеализировать ее под углом зрения «умеренности» и «мудрости». Таким образом, Гете избегает конфликта со средой, приспособляется к ней, старается показать, что и в этих условиях может процветать гуманизм, — конечно, только для избранных, которые, как он сам признает в «Венецианских эпиграммах», пользуются казной князей. Гете, осознавая все время посредственность среды, в которой он жил, забывает едкую, мефистофелевскую критику, чтобы с большой важностью играть роль министра при крошечном веймарском дворе.

В это время Гете одерживает и крупные победы в области познания природы; он дал выражение «языческому духу», своим антиклерикальным тенденциям, высмеял филистерскую мораль, ложно аскетическую, удушливую, противопоставляя ей идеал развития личности, устремленной к знанию и прекрасному.

Несмотря на решение примириться с действительностью, критический дух Гете постоянно открывает все новые противоречия между идеалом и действительностью. Гете на практике убеждается в том, насколько глубоко противоречие между гуманизмом и буржуазным обществом. Гуманизм приводит Гете и Шиллера к исследованию античного искусства. Несмотря на то что сами они практиковали классицизм, они оба приходят к выводу, что в буржуазном мире не может быть осуществлен идеал классического искусства. Шиллер выражает эти идеи теоретически в работе «О наивной и сентиментальной поэзии». Конечно, и Шиллер и особенно Гете, как передовые дея-

тели новой литературы, не стремятся копировать античное искусство, а решительно берутся за создание новых форм в литературе.

Для Гете античный идеал не имеет того политического, демократического смысла, который был характерен для французских материалистов, смысла, который привлекал одно время и Гегеля и даже Гёльдерлина. Гете делал видимые усилия, как он сам признавал в своих стихотворениях и размышлениях, чтобы «переносить» немецкую действительность, чтобы найти в ней малейший исходный пункт для этических, гуманистических достижений. Хотя Гете в политическом отношении был весьма умерен, он не забывает и не предает демократические идеалы. Ему дорог культ науки, труда и реалистического искусства. Но если постоянное стремление к поискам и осуществлению этического идеала более высокого, чем немецкая действительность, сдерживается стремлением затушевать отрицательные стороны противоречий общества, в котором он жил, то придворный веймарского герцога, не колеблясь, обращается к близкой ему народной поэзии, к творчеству не только немецкого народа, но и многих других народов. Гете переводит произведения французской литературы, обрабатывает произведения персидской, новогреческой поэзии, сербские, албанские народные песни. Он выбирал для перевода и народные песни, в которых балканские народы выражали ненависть к турецкому игу и горячее стремление к борьбе против него. Вместе с Гердером Гете переходит границы европейской цивилизации, чтобы глубоко изучить творчество восточных народов («Западный и Восточный диван»). Демократизм заставляет Гете вести беспощадную борьбу с шовинистическими и мракобесными сторонами немецкого романтизма, с «тевтономанией» и т. д. Для Гете характерны светлый дух демократического гуманизма, дух уважения ко всем народам мира и уважение к своему собственному народу. Гете считал, что величие Германии — в ее удивительной народной культуре («Разговоры с Эккерманом», 1828).

В драматической поэме «Фауст», несомненно, торжествуют положительные черты идеологии Гете. Сама тема, избранная Гете, навеяна просветительскими интересами течения «Буря и натиск», но гений Гете придал ей новое звучание. «Фауст» — это замечательное переплетение исторического и логического, индивидуально исторического и общечеловеческого. Французская революция, стимулировавшая ожидания новой духовной эпохи, способствовала созданию в Германии исторических условий для осознания духовных запросов новой эпохи: жажды деятельности и знаний, ощущения полноты жизни, чувство человеческого достоинства и служения коллективу, возвышенного желания развить все потенции духа, сложного переплетения зла и добра, ценного и не имеющего ценности в жизни. Некоторые из этих вопросов были поставлены еще на заре новой эпохи, в эпоху Возрождения. Но они нашли самое глубокое и тонкое теоретическое выражение в творчестве Гете.

«Историческим» в герое Гете являются просветительские тенденции, но максимально обогащенные неогуманистическими чертами, воплощенными в самом Гете. Просветительским (как и у Лессинга) является исходный пункт: драма познания, похвала разуму. Заслуга Лессинга состоит в том, что он порвал с протестантской традицией искажения легенды о Фаусте в церковном духе, с порицанием Фауста за смелость восстания против бога и за все его «грехи». Великий писатель-просветитель был первым, кто освободил легендарного героя от проклятия, которому его подвергла религиозная этика. Но от произведения Лессинга остались только отрывки, которые позволяют нам лишь констатировать ценную идею.

В поэме Гете просветительская тематика — идея бунта и похвалы разуму — осталась только ядром, вокруг которого была развита настоящая симфония духовной жизни, диалектики духовного опыта, развитая с необычайной твердостью и смелостью, которые представил в новом свете гений Гете. Неизбежная буржуазная ограниченность в «Фаусте» почти незаметна.

Тот факт, что еще первый фрагмент «Фауста» (1790) привел в восторг Фихте, Шеллинга и Гегеля, в то время как литераторы отнеслись к нему довольно холодно, естественно, был вызван основным вопросом познания, из которого исходил Гете. Подобно ученому эпохи Возрождения, который раскрывает сухость и бесплодность схоластики и находит новый путь познания неисчерпаемой природы, Гете критикует метафизическое мышление, неспособное осознать глубокую необходимость проникновения познания в жизнь, в практику. Духовные страдания Фауста вытекают из драмы ученого-схоласта, который на закате своей жизни понял ничтожность такой «науки», которая пробавляется словами, пустыми понятиями:

Но как? Назло своей хандре
Еще я в этой конуре,
Где доступ свету загражден
Цветною росписью окон!
Где запыленные тома
Навалены до потолка;
Где даже утром полутьма
От черной гари ночника;
Где собран в кучу скарб отцов.
Таков твой мир! Твой отчий кров! [1]

Данная Гете критика схоластики, то есть метафизики, не могла не быть полностью одобрена самыми видными представителями идеалистической диалектики. Гете, подобно Фихте и особенно Гегелю, выступает во имя новой эпохи и исторического и духовного опыта, стержнем которого были изменение и противоречие и который более не мог довольствоваться догматическим и метафизическим кабинетным рационализмом.

Настойчивые усилия Фихте и особенно Гегеля создать философский органон, приспособленный к сложности и разнообразию *жизни*, приобретают у Гете поэтическое выражение порыва теории, близкой к жизни, неразрушимого переплетения действия и мышления. Вагнер, воплощение кабинетной науки, сухого педантизма, оторванного от жизни, является вместе

[1] Гете, Фауст, Гослитиздат, 1957, стр. 56—57.

с тем и символом посредственности, которая удовлетворяется сама собой. Действие, практика, дело — это не только критерий истины, но и смысл жизни. Истолковывая священное писание, Фауст, хотя и колеблется еще между магией и действительностью, символически предчувствует решение, которое изменит его жизнь:

«Вначале было Слово». С первых строк
Загадка. Так ли понял я намек?
Ведь я так высоко не ставлю слова,
Чтоб думать, что оно всему основа.
. . . . . .
«Вначале было дело» — стих гласит.[1]

Из всех идеологов немецкой буржуазии Гете дальше всех шел в истолковании этого центрального понятия действия, практики. В то время как у Шиллера безраздельно господствует тема моральной компенсации невозможности практических политических достижений, в то время как у Фихте тоже находим этицизацию практики — вопреки пылу, с которым он будет защищать «первенство практики» по отношению к теории, — у Гете практика конкретизируется в смысле смелого применения технических изобретений в преобразовании природы. Конец поэмы изображает Фауста столетним стариком, мечтающим об осуществлении своих планов преобразования болотистой местности в цветущий край. Старик Гете воплотил в жажде действия Фауста ту конкретизацию практики в области экономики, которая отразится в подъеме немецкой буржуазии в период 1830—1840 годов. Ясное осознание Гете логики истории, необходимости устранения феодальных отношений путем развития производительных сил явственно сказывается во второй части; трагическим эпизодом со стариками Филемоном и Бавкидой, дом которых мешал осуществлению планов Фауста и переселение которых принесло им смерть, Гете символизировал жертвы, которых требует капитализм в своем бурном развитии, разрушающем патриархальные отношения. Фауст из сенти-

[1] Гете, Фауст, Гослитиздат, 1957, стр. 88.

ментальных побуждений хочет, чтобы переселение стариков свершилось без насилия — это отзвук утопического социализма. Но Мефистофель отвечает ему прямо в духе капиталиста, который преследует только свою цель:

Колонизируешь — и кончено.

Сам Гете, как известно, в последние годы жизни живо интересовался важнейшими техническими вопросами эпохи. В 1827 году он с энтузиазмом одобрил план прорытия Панамского канала, принадлежащий географу Александру Гумбольдту, предвидел быстрое развитие техники и внешней торговли Соединенных Штатов, хотел дожить до создания канала, связывающего Дунай с Рейном, и особенно видеть собственными глазами создание Суэцкого канала. Настоящим концом поэмы является удовлетворение предприимчивого Фауста созданием нового края, вырванного у стихий силою техники:

Болото тянется вдоль гор,
Губя работы наши вчуже.
Но чтоб очистить весь простор,
Я воду отведу из лужи.
Мильоны я стяну сюда
На девственную землю нашу.[1]

Это, а не мистическое добавление в конце поэмы, в которой «chores mystichus» поет «спасение» через «вечную женственность», — подлинный конец, настоящий венец духовной одиссеи Фауста. Гете добавил, однако, это псевдопослесловие, в котором сквозит осторожность, заигрывание с религией.

Насколько неестественно и фальшиво заключительное мистическое добавление, показывает диалектическое развитие духовного опыта Фауста. Этот опыт как раз решительно отрицает фальшь и бесплодность феодально-теологической морали, согласно которой смысл жизни и «спасение» зависят от божества. Опыт Фауса является реалистическим этическим опытом, типичным для нового, буржуазного человека, для которого «грех» — необходимое и естественное

[1] Гете, Фауст, стр. 555.

познание зла того, что не имеет ценности, и победа над ним.

Для господствовавшей в то время феодально-религиозной этики и одной из многочисленных «ошибок» Фауста: договора, совращения Маргариты, чувственности, эгоизма и т. д. — было бы достаточно, чтобы объявить его недостойным «спасения». Но с точки зрения новой, буржуазной этики все эти заблуждения могут быть диалектически аннулированы *созиданием,* усилением осуществить полезное и прекрасное. Из самого этого стремления вытекает успокоение и духовное удовлетворение — «спасение». В беседе с Эккерманом сам Гете показал, что известные строки:

Wer immer strebend sich
Den können wir erlösen [1]

содержат этический вывод из «Фауста».

Старик Гете понял, что античный гуманистический идеал был самообманом, недостижимой целью в новых условиях. Гете представляет тот этап в историческом и духовном развитии немецкой буржуазии, когда просветительский идеал — культ разума — и неогуманистический (античный идеал) оказались узкими и устарелыми. В «Фаусте» труд и свобода воспеваются с искренностью, которая выражает демократические тенденции наиболее передовых слоев буржуазии.

Но вышесказанное относится только к одной стороне новой идеологии, выраженной в «Фаусте»: сознательное и гордое утверждение превосходства новой, буржуазной этики над феодально-религиозной этикой. С этим новым *содержанием* неразрывно связана *диалектическая форма,* через которую утверждается содержание. Поэтические фигуры, созданные гением Гете, — замечательная художественная аналогия с тем, что у Гегеля мы назовем диалектикой жизни. Как у Гете, так и у Гегеля в результате нового исторического опыта накопился жизненный опыт, который привел к неизбежной критике этики предше-

[1] Того, кто непрестанно созидает,
Мы можем спасти.

ствующей эпохи, догматизма и метафизики, характерных в значительной степени для этики Канта (а частично и Фихте). Кант, как мы увидим, теоретически обосновал необходимость «высокой» этики, «категорического императива», чистого долга. Эта позиция, исторически объяснимая, не была действенной в эпоху Гете и Гегеля, особенно в первые десятилетия XIX века. Теперь идеологи буржуазии ставят вопрос об этических достижениях в существующих условиях, требуют примирения с действительностью, а не возвышения над ней. Из этой новой исторической обстановки вытекает и критика, которой Гегель подвергает позицию «неприспособленных» Канта и Фихте, а также замаскированная критика в художественных образах, которой подверг ее Гете. В методологическом отношении эта критика есть критика метафизики.

Этика Канта, совпадая в этом с традиционной христианской моралью, метафизически противопоставляет зло добру, моральную чистоту — моральной действительности, долг — чувственным склонностям. Так называемый ригоризм, или «стоицизм», или «христианизм» кантианской морали резко противопоставляет добродетель пороку, подобно христианской метафизике, которая противопоставляет небо земле, рай — аду.

Для Гете это метафизическое противопоставление наивно, диалектика жизни отвергает его. Этическое достижение — сложный и противоречивый *процесс,* в который отрицательные моменты входят как необходимая, реальная составная часть. Этическое заблуждение является моментом не только отрицательным, но и таким, который диалектически может быть превзойден, из которого может вытекать еще более сильный порыв к более глубокому пониманию этической истины, оно средство закалки и обогащения этических способностей.

В народных легендах, с их духом своеобразной дуалистической метафизики, добро и зло, бог и дьявол рисуются как вполне реальные существа. Гете сохраняет этот дуализм, чтобы рельефнее воплотить свои художественные идеи. В поэме Мефистофель заявляет,

что принцип зла является только диалектическим *моментом* процесса осуществления.

Часть силы той, что без числа
Творит добро, всему желая зла [1].

С другой стороны, этот отрицательный момент не считается больше внешней силой для человека, «искушением» или «дьяволом» народно-теологической концепции, а понимается как составная часть человеческой природы, как естественная тенденция, которая не может быть оторвана от противоречивости человеческого характера. Фауст сам отвечает за свои ошибки, он не может возлагать ответственность за них на Мефистофеля. Таким образом, разрешаются исходные противоречия религиозной этики, которая провозглашает одновременно существование зла вне человека и «греха» в человеке. Гуманизм и диалектическая этика родились из богатого жизненного опыта писателя, который выразил самые лучшие просветительские традиции своего класса. Но это составляет только одну сторону диалектики мышления Гете — ту сторону, которая нашла свое выражение в бессмертных художественных образах. Диалектическое понимание природы и материализм в вопросах теории познания дополняют мировоззрение Гете и позволяют установить связь между диалектикой Гете и диалектикой Гегеля.

4. ЯКОБИНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ПУБЛИЦИСТИКА

Чтобы понять тот факт, что в философию Гегеля могли проникнуть «якобинские» элементы, чтобы объяснить республиканизм идей его ранних произведений, например его сочувствие революционной французской армии и восхищение ею, его ненависть к абсолютизму и т. д., нужно показать, насколько сильна была в Германии в период зарождения гегелевской философии волна симпатий к республиканским идеям. Новейшее исследование дает богатый

[1] Гете, Фауст, стр. 92.

материал об интенсивной литературной и публицистической жизни последнего десятилетия XVIII века, о деятельности группы демократов и патриотов[1].

Хотя работа носит название «Якобинская литература и публицистика», сам автор предупреждает, что, не считая якобинского движения в Майнце, «...в классическом смысле слова в Германии в период 1793—1794 годов якобинцев не было». Однако «якобинец» было пренебрежительным названием, которое реакция применяла ко всем демократам и патриотам; вместе с обвинением в «государственной измене» название «якобинский» влекло за собой самое тяжелое наказание.

Изучение немецкого «якобинства» открывает новые, очень интересные перспективы, позволяющие воссоздать картину всех прогрессивных проявлений в немецкой идеологии с двух точек зрения: 1) картина немецких прогрессивных тенденций периода французской революции расширяется; 2) довольно ясно выделяются три «волны», или три момента, прогрессивной идеологии в Германии: просветительская и гуманистская идеология классической литературы, якобинская публицистика и литература, идеология (литература, искусство, публицистика) освободительного движения.

Внимательное рассмотрение всех этих явлений может только помочь более глубоко понять необходимость появления и развития гегелевской диалектики, со всеми ее достоинствами и недостатками. Рассмотрение разнообразных прогрессивных тенденций немецкой идеологии показывает, насколько необходимым было появление гегелевской диалектики. Она увенчала прогрессивные стороны немецкой идеологии. Вместе с тем в силу естественной ограниченности гегелевской диалектики идеалистической системой эта диалектика была противоречивой.

Слабость и политическое бессилие немецкой буржуазии мешали ей перейти к политическим действиям, хотя она имела перед глазами волнующий пример

---

[1] H. Vogt, Die deutsche jakobinische Literatur und Publizistik 1789—1800, Berlin, 1955.

французской революции. Но лучшие, наиболее просвещенные и связанные с массами идеологи ощущали необходимость пропаганды республиканских идей в целях политического пробуждения масс. Происходили отдельные восстания крестьян и ремесленников в Саксонии и Силезии, возник революционный очаг в Майнце, но в целом «семена» французской революции упали в Германии на скудную с точки зрения политической активности почву. Из среды немецкой интеллигенции, пребывавшей в бездействии и занимавшейся спекуляциями, выделялись талантливые публицисты, энергичные и находчивые, которые сумели найти наиболее подходящие, доступные формы для распространения республиканских идей. На этот раз антифеодальные идеи и тенденции, которые у классических писателей носили гуманистический характер, приобрели политический смысл, неизвестный раньше, выиграли с точки зрения их действенности. Можно говорить об этом моменте как решающем для рождения немецкой политической прозы и об обогащении литературных форм политическими песнями и баснями. В литературном отношении это создавало предпосылки для политической прозы Гейне.

Непосредственными предшественниками публицистов и писателей-«якобинцев» были публицисты Беклин, Книгге и Мовион. Книгге и Мовион смело боролись против реакционной печати того времени, которая называла Книгге «подстрекателем народа». «Винер цейтшрифт» — одна из наиболее реакционных газет того времени — даже считала Книгге главным виновником распространения демократических идей в Германии. Против этой реакционной газеты выступили Гете и Шиллер, которые в одной из своих «ксений» назвали реакционных публицистов «ночными псами Гекаты».

Произведения Книгге выражали протест немецких крепостных против их господ. Для них были характерны демократические, просветительские чаяния; личный пример Книгге поощрял настойчивость демократических элементов в борьбе против реакции. Антифеодальная борьба Книгге, Фосса и Бюргера, а также

пьесы Гете, Шиллера и других писателей течения «Буря и натиск» были идеологической подготовкой усиления классовой борьбы в Германии под влиянием французских революционных событий. Известное влияние на развитие событий оказала французская революционная литература.

Публицисты-«якобинцы» осознали значение борьбы против абсолютистского государства, которое они сравнивали с машиной, подавляющей стремление к свободе. Этот образ, использованный еще Гердером и Шиллером, стал символом, часто встречающимся в прогрессивных газетах и журналах того времени. Один из альманахов, который резко критиковал абсолютизм и мракобесие, так называемый «Обскурантенальманах», воспроизводил на своей обложке в 1798 году образ самой страшной тюрьмы в Германии — «немецкой Бастилии», построенной одним из самых богатых немецких князей. Но на обороте читатель мог видеть внушительную картину Бастилии, осажденной парижанами.

Хотя многие немецкие демократы все еще продолжали возлагать надежды на просвещенного монарха, Ребман (1768—1824), один из самых передовых публицистов-«якобинцев» в категорической форме выражал убеждение, что путь реформ является мечтой. «Эта мечта исчезла, — писал Ребман, — по крайней мере я не верю больше в нее». К сожалению, Ребман и Форстер были единственными республиканцами, которые публично высказывали свои убеждения. Хотя в произведениях Ребмана нет элементов, позволяющих характеризовать его как якобинца (без кавычек), ему принадлежит, однако, та заслуга, что он в некоторой степени понял смысл классовой борьбы, событий после 1794 года во Франции, после поражения якобинства. Ребман чувствовал необходимость перевести в 1797 году и распространить в Германии речь Робеспьера, когда волна немецкого восхищения французской революцией шла на убыль. Ребмана, который выделялся своей боевой настроенностью и талантом среди остальных публицистов-демократов, реакция назвала «главой революционеров». Вынужденный бежать из

Германии, он уехал в Париж, где продолжал писать республиканские статьи, которые посылал в Германию. Его проекты республиканской конституции были утопичны, но критика немецкого абсолютизма и английских колониалистов была беспощадной и глубокой. Ребман выступил не только в защиту своих сограждан-республиканцев, которые подняли флаг революции в Майнце, но и в защиту французского народа от французской буржуазии. Потрясенный расправой буржуазии с верными представителями народа, Ребман сохраняет оптимистическую веру в то, что «*...партия народа,* которая исходит из положения, что революция должна делаться *народом и для народа...* победит, рано или поздно победит!» [1]

Ребман защищал Робеспьера в эпоху, когда это имя вызывало бешенство реакции в Германии и Франции, в эпоху, когда многие горячие сторонники революции не могли оценить исторические заслуги французского революционера. В то же время он был одним из первых, кто прозорливо осознал классовый характер выступлений французской буржуазии против французского пролетариата. Хотя Ребман ясно понимал пределы возможности политических действий в Германии, хотя он и говорил о «гигантских» цепях, которые мешали свободному развитию немецкого народа, он остался носителем оптимистических политических взглядов.

Оптимизм характеризует все «якобинское» публицистическое движение. Публицисты этого направления находили все новые формы агитации, которые гибко использовались в зависимости от условий места и времени. Что касается содержания антифеодальной пропаганды, то поражают некоторые новые идеи, которые впоследствии были развиты на более широкой, систематической основе в марксистской литературе. Таково, например, было противопоставление налогов, податей, которыми облагался народ, и расточительности княжеских дворов. Ребман успешно использовал этот «статистический» метод в книге «Дневной фонарь

[1] Vogt, op. cit., S. 46.

для среднего класса народа» (Париж, 1797). Как и другие публицисты, он выражал протест против злоупотреблений феодалов, которые во время охоты топтали хлеба крестьян. Эта тема развивается и в знаменитом стихотворении Бюргера.

В «якобинских» стихотворениях находят непосредственное выражение гнев народа и угрозы по адресу хозяев. «Якобинская» публицистика защищала стихийные проявления народного бунта, оправдывая его политически, например в «Анналах человечества в страданиях» (Альтона, 1795), где восстание в Мюнхене связывается с революционной борьбой французского народа. В газете «Часовой» (1796) Ребман, вспоминая восстание саксонских крестьян в 1790 году, прославляет его. Вообще публицисты-«якобинцы» старались сохранить революционные традиции немецкого народа, прославляя Антона де Брешция (XII век) или Великую крестьянскую войну начала XVI века, историческое значение которой подчеркнул Энгельс.

Г. Фогт показывает, что наряду с острой критикой феодализма в «якобинской» публицистике имеются и элементы критики капитализма в Германии. Хотя капиталистические производственные отношения были недостаточно развиты, классовый антагонизм уже проявлялся, и публицисты-«якобинцы», которые, как и Ребман, скитались по стране, видели эксплуатацию, которой подвергались рабочие на заводах, и осуждали ее, хотя и не касались самого способа производства. Ребмана возмущала эксплуатация женщин и детей, но его протест имел и сентиментальную окраску, поскольку, как сам он признавал, более острая, более глубокая критика эксплуатации в Германии ставила бы под угрозу его жизнь.

Критика капиталистических порядков распространялась и на политический строй Англии. Газета «Гений времени» (Альтона) напечатала перевод отрывков из английской книги «Letters of Tunius», которая содержала беспощадную критику английского государства и английской монархии, а газета «Анналы человечества в страданиях», редактируемая Генингсом, выступила в защиту республиканских идей и с критикой

буржуазного строя (Юниус). В «Обскурантенальманахе» (1799) Ребман раскрывал противоречия буржуазного строя в Англии. Момент, когда писал Ребман, — момент организации англичанами антифранцузской коалиции — усиливал политическое значение статьи Ребмана, который видел в тогдашней Англии господство торгашеского буржуазного духа, торжество компаний, эксплуатирующих колонии. Ребман беспощадно бичевал лицемерие английской буржуазии, которая, прикрываясь цитатами из Библии, торговала наемниками и рабами.

«Якобинцы» клеймили торговлю немецких князей своими подданными. Эту критику осуществляли в Германии также публицисты-патриоты, которые противопоставляли армии наемников свободную армию французских революционных масс, армию, которой восхищался и молодой Гегель. Патриоты-«якобинцы» побуждали немецких рекрутов сопротивляться, старались пробудить у них ненависть к феодальным порядкам, чувство человеческого достоинства.

Одним из самых существенных актов «якобинской» публицистики Г. Фогт с полным правом считает защиту французской революции, определение войны французского народа как «справедливой войны» и разоблачение коалиции монархов. Самым значительным документом, в котором нашла выражение эта позиция немецких «якобинцев», является «Призыв к немецкой нации» (1794), который вызвал ярость реакционной печати в Германии. «Призыв» в живых красках противопоставлял народную, прогрессивную цель французских войск тирании немецких князей.

Несправедливая война определялась как «война, которая ведется против французской свободы и прав человека» [1]. К тиранам обращались не только с требованиями кончить войну; конец манифеста угрожает представителям абсолютизма революционным свержением: «...народы поднимутся все, но чтобы сбросить вас на землю... Народы поднимутся все, если вы этого хотите, но чтобы уничтожить царство рабства и деспо-

[1] Vogt, op. cit., S. 108.

тизма, чтобы низвергнуть все престолы, чтобы топтать ногами гордое дворянство, чтобы заклеймить фанатизм... Еще раз обращаемся к вам: тираны, заключайте мир! Или народ восстанет, и он восстановит мир!!!»

Этот горячий призыв был не единственным в республиканской печати той эпохи. «Граждане, — призывала газета «Часовой», — вооружайтесь, но поверните оружие против ваших угнетателей и заставьте их заключить мир! Если они трусливо обратятся в бегство, не останавливайте их: дайте им увидеть собственными глазами разорение и тяготы войны, а если они еще говорят о войне, поставьте их перед штыками неприятеля» [1].

Публицисты-«якобинцы» явно стремились помешать немецким солдатам уничтожить завоевания французского народа. Но сами они, понимая слабость политического сознания немцев в тот период, сомневались в результатах своей неустанной пропаганды. Поэтому в одной из газет «якобинцы» писали: «Без общего центра связи в Германии, пестрой по конституциям, нравам, обычаям и даже по диалектам, народы, которые населяют ее, имеют только идеальную связь... В этих обстоятельствах революции в Германии нечего бояться» [2].

Хотя предчувствия, к сожалению, оказались верными, хотя литературная трибуна, созданная немецкими «якобинцами», осталась литературной трибуной и не превратилась в политическую, несомненно, что как по содержанию, так и по своим формам республиканская пропаганда означала очевидный прогресс в развитии немецкой идеологии той эпохи. Анализ литературных форм, которые использовали писатели и публицисты-республиканцы: коротких стихотворений, басен, религиозных и народных песен, в которые вкладывалось политическое содержание, сатиры и короткой и волнующей политической статьи, — доказывает, что пропагандисты революционных идей искали и нашли подходящие средства для политической

[1] Vogt, op. cit., S. 111.
[2] Там же, стр. 92.

агитации, нашли доступ к массам. В огне политической борьбы за пробуждение сознания масс были необходимы не толстые учебные труды, но и газета, журнал, альманах. О том, что эти новые средства достигали цели, свидетельствуют злобные выпады реакционной печати, которая била тревогу, что революционная «зараза» стремительно распространяется через мелодии известных народных песен. Сатирические песни представляют собой разнообразную гамму критики: от тонкой иронии они переходят к прямой угрозе тиранам гильотиной.

Как показано в заключении работы Фогта, заслуживает внимания тот факт, что тираж «якобинских» газет был довольно значительным. Он достигал иногда нескольких тысяч экземпляров, и вопреки запрещениям цензуры газеты проникали в массы. Издатели этих газет прибегали к нелегальному распространению, к переписке, использовали дома-читальни и т. д. Такие дома-читальни, кажется, сыграли важнейшую роль в революционных событиях в Майнце.

Несмотря на политическую разобщенность страны, что, как констатирует Гете, в значительной мере парализовало прогрессивную деятельность, публицисты-«якобинцы» держали живую связь, помогали друг другу, а в случае запрещения одной из газет они передавали дальше факел революционной пропаганды.

Несмотря на свои колебания и ограниченность, эти демократы, несомненно, поднялись над немецким «бессилием». Исторический оптимизм, воодушевлявший их, нашел выражение в словах Ребмана, который, обращаясь к «гению времени», символу прогресса, писал: «Гордый гений, пролей свой свет, подобный солнцу, на все страны и на мою родину... Будет когда-нибудь и обетованная земля, в которой солнце никогда не заходит...»

Якобинец Георг Форстер

Георг Форстер (1754—1794) был самым передовым мыслителем и социальным борцом в Германии эпохи Гегеля. С раннего возраста он имел возможность близко познакомиться с социальной действительно-

стью: с десяти лет Георг Форстер сопровождал своего отца в путешествиях в Россию, Англию, а затем вокруг света со знаменитым Куком. Будучи внимательным наблюдателем-натуралистом, Георг Форстер собрал данные научного и политического порядка; первая его работа — редактирование книги о путешествии вокруг света, которое он совершил со своим отцом. В этой работе ценна новая для того времени попытка собрать воедино географические, антропогеографические, исторические и социальные данные. Современники, в том числе великий географ Александр Гумбольдт, оценили работу молодого Форстера как переворот в этнографии и сравнительной географии.

Изучение политической борьбы в Германии и Польше, ознакомление с главным произведением Гердера «Идеи к философии истории человечества» и вообще с просветительством и гуманизмом немецкой классической литературы привели Форстера к постепенному освобождению от религиозных настроений и иллюзий насчет «просвещенных монархов». Зрелище эксплуатации и угнетения в Польше сделало Форстера непримиримым врагом абсолютизма и деспотизма. Начало революции во Франции открыло перед ним новые перспективы; Форстер считал революцию «...самым точным путем разъяснения людям их истинных интересов и прав...»

Пребывание Форстера в Льеже, Брабанте и Фландрии обогатило его опыт, укрепило его революционные убеждения. В статье «Революция и контрреволюция в 1790 году» Форстер утверждает, что революционные движения в разных странах имели собственные внутренние причины, и опровергает теорию «заражения» путем пропаганды. О политике «просвещенного» монарха Иосифа II он говорит: «Принуждение и насилие, при всем благородстве намерений, могут принести только плоды, похожие на себя».

Благодаря внимательному сопоставлению порядков в Англии с глубокими изменениями, вызванными революцией во Франции, Форстеру удалось также понять фальшь английской демократии. Он понял, что буржуазно-демократический строй Англии не может

помешать эксплуатации и угнетению одних социальных слоев другими. Его последнее путешествие в Англию принесло ему разочарование и подготовило окончательный переход на сторону революционных масс. Форстер публично выступал в защиту саксонских крестьянских восстаний 1790 года.

В 1792—1794 годах Георг Форстер развернул революционную деятельность в Майнце и Париже. В эти годы он поборол последние просветительские колебания, заявив о своем полном согласии с якобинцами: «...признаю с удовольствием, что я скорее за якобинцев, чем против, сколько бы ни вопили против них» [1]. Форстер изобразил развитие событий в Париже и Майнце («История Майнцской революции») с революционно-демократических позиций.

Немного спустя после того как французские войска заняли Майнц, Форстер решил активно участвовать в событиях. Кредо Форстера появилось в газете Нейвидера после того, как он вступил в якобинский клуб в Майнце. В этой статье, как и в других статьях и речах, Форстер показывает, что новая республиканская конституция должна заменить старую конституцию, недостойную свободных людей.

Георг Форстер скоро стал главой якобинского клуба и вице-президентом рейнско-немецкого Национального собрания. Он предложил декрет о включении Майнцской республики во Французскую республику и получил задание представить это предложение французскому Национальному собранию. Так как контрреволюционные войска вновь заняли город Майнц, Форстер остался в Париже, где стал очевидцем, а затем и активным участником революционных событий. В 1794 году он скончался.

Георг Форстер, которого его враги обвинили в «измене», ясно осознавал значение борьбы за национальное единство Германии и считал, что путь к этому единству должен проходить через революцию. Во включении города Майнца в Французскую республику

---

[1] G. Forster, Ein Lesebuch für unsere Zeit, Weimar, 1945, S. 45.

Форстер видел средство ликвидации деспотизма; по его мнению, борьба за объединение имела смысл только после завоевания социальной свободы. «Только свободные нации имеют родину».

В калейдоскопе драматических событий 1793—1794 годов Форстер, хотя и не без внутренней борьбы, сумел удержаться на избранном пути, понимая и оправдывая политическую линию якобинцев: «Величие эпохи — это огромное величие... но как раз поэтому она требует самых необыкновенных жертв». Главным вопросом, по мнению Форстера, было сохранение республики любыми средствами. Поэтому, поборов свою слабость и колебания, Форстер встал на путь служения французской революции, получал дипломатические задания, развернул активную публицистическую деятельность («Парижские очерки») и стремился основать немецкую газету в Париже. «Парижские очерки», написанные в форме диалога, имели целью отстоять французскую революцию и разъяснить ее смысл и характер немцам.

В тот же период, в последнее десятилетие XVIII века (1792 г.), появились произведения К. В. Фрелиха и Ф. Х. Цигенхагена, в которых они выступали против частной собственности и требовали замены ее общественной собственностью, которая должна была принести счастье народу.

Тесное переплетение революционной мысли и революционной практики у Георга Форстера, Фрелиха, Цигенхагена представляется пределом, которого могла достичь немецкая идеология во времена Гегеля.

5. НЕМЕЦКИЙ РОМАНТИЗМ И ЛИТЕРАТУРА

Несмотря на противоречивые черты, которые отличают два литературно-художественных течения — классицизм и романтизм, существует ряд общих для них вопросов и элементов. Хотя достижения классицизма в общем более значительны, чем достижения романтизма, анализ *вопросов и решений*, выдвинутых и предложенных классицизмом и романтизмом, убеждает нас в том, что гораздо более важным, чем

традиционное противопоставление классицизм — романтизм, является раскрытие существенного антагонизма между прогрессивными и отрицательными тенденциями как внутри классицизма, так и внутри романтизма. Это не помешает нам положительно оценить классицизм, но позволит заключить, что в классицизме преобладают положительные тенденции, в то время как в романтизме преобладают отрицательные тенденции. Такой анализ необходим, так как немецкий романтизм — особенно сложное и противоречивое явление. Некоторые новые ноты, которые романтизм внес в лирику, в проблематику нового романа, в музыку и живопись, связаны тем не менее с основной идеологической позицией — отрицательной, субъективистской. С этой точки зрения анализ немецкого романтизма очень поучителен и содействует пониманию противоречия между методом и системой у Гегеля.

С утверждением некоторых исследователей, что «...Гегель не имеет ничего общего с романтизмом» [1], трудно согласиться прежде всего потому, что основные идейные вопросы являются общими у Гегеля и Шлейермахера, Шеллинга, Новалиса, Шлегеля, так как все эти мыслители и писатели жили в *ту же* эпоху, и невозможно допустить, чтобы их не занимали те же вопросы. Мы считаем, что, именно выявляя некоторые общие черты взглядов Гегеля и романтиков, будь они более прогрессивными или более реакционными, мы яснее увидим *существенную разницу* между Гегелем и романтиками. Но, показывая превосходство Гегеля над романтиками в ряде вопросов, мы не должны упускать из виду, что с точки зрения философского *истолкования* явлений гегелевский идеализм был родным братом спиритуализма романтиков и что обе позиции были выражением политической и идеологической неспособности разрешить вопрос о социальном преобразовании Германии.

Немецкий романтизм является не только «творческим методом», но и литературным течением. С дру-

[1] Lotar Rădăceanu, Probleme de istorie a literaturii germane, ESPLA, 1956, p. 238.

гой стороны, немецкий романтизм из-за его отрицательных черт, нельзя сравнивать с революционным романтизмом Шелли, Байрона, Гюго или Бэлческу. Немецкий романтизм не мог изобразить то, что в социальной действительности не проявилось с достаточной ясностью, так как он был направлен к утверждению не нового, а старого [1]. Маркс показал, что «первая реакция против Французской революции и связанного с нею просветительного движения, естественно, состояла в том, чтобы видеть все в средневековом, романтическом свете» [2].

Романтизм служил феодальной реакции в идеализации средневековья, он призывал к возврату прошлого как к идеальным условиям духовной жизни. Но трудно разрешить вопрос о классовой основе немецкого романтизма альтернативой буржуазия или феодализм.

Л. Рэдэчану с полным правом критиковал положение Лукача, согласно которому «...романтизм, даже романтическая реакция, хочет преобразования Германии в новую страну... капиталистическую... реакционный капитализм...» Но, подчеркивая реакционные черты немецкого романтизма, Рэдэчану упустил из виду бесспорный вклад, который романтики внесли в немецкое освободительное движение, и, следовательно, не оценил того, что они поддерживали *буржуазию* в деле освобождения от феодализма, завоевания независимости и национального единства.

В работе «Немецкий романтизм», недооценивая роль романтической литературы в немецком национально-освободительном движении, Л. Рэдэчану выдвигает любопытное утверждение, будто романтизм по отношению к процессу «образования национальной литературы... составляет только реакцию» [3].

Однако мы согласны с оценкой, которая дается классовой основе романтизма в работе «Периодизация истории немецкой литературы», в которой

[1] L. Rădăceanu, op. cit., p. 218.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, Госполитиздат, 1948, стр. 200.
[3] L. Rădăceanu, op. cit., p. 107.

Л. Рэдэчану в отличие от односторонней оценки, данной в работе «Немецкий романтизм», очень справедливо показал, что романтизм связан не только с феодально-абсолютистскими позициями, но и с позицией буржуазии: «Он [романтизм. — *К. И. Г.*] в равной мере выражает надежды вновь пробудившегося феодализма на возможность его победы и упадок духа и разочарование буржуазии, которая ждала из Франции спасительного призыва, а потом увидела ее побежденной» [1]. Будучи правильна по существу, оценка эта все же требует исправления. Тенденция к уходу от действительности, бессилие, боязнь, скептицизм были чертами немецкой буржуазии в течение очень длительного периода; они не могут быть отнесены только к разочарованию, вызванному поражением французской революции. Романтизм представителей буржуазии отражал не только упадок ее духа. Он был неразрывно связан, как мы увидим ниже, и с *борьбой* за национальное освобождение.

Идейные черты романтизма действительно показывают, что чисто реакционное стремление абсолютизма средневековой теологии переплеталось в нем с проявлением отвращения представителей немецкой буржуазии и мелкой буржуазии к действительности. Это характерно и для писателей и художников других стран, начиная с эпохи, непосредственно последовавшей за французской революцией, вплоть до конца XIX века. «Когда буржуазия заняла господствующее положение в обществе и когда ее жизнь уже не согревалась более огнем освободительной борьбы, тогда новому искусству осталось одно: *идеализация отрицания буржуазного образа жизни.* Романтическое искусство и было такой идеализацией» [2].

Несогласие с буржуазным образом жизни, отвращение к быту и прозаизму было сильной чертой немецкого романтизма, которая проявлялась в презрении к филистерству и в борьбе с ним. Но эта черта,

---

[1] L. Rădăceanu, op. cit., p. 105.

[2] Г. Плеханов, Искусство и общественная жизнь, М., 1956, стр. 165—166.

особенно заметная в творчестве Байрона и Мюссе, получила у немецких романтиков выражение в отрицании немецкой социальной действительности, в стремлении уйти от действительности, в отказе от политической борьбы. Если у французских романтиков, например, отвращение к обывателю, как показывает Плеханов, очень хорошо уживается с принятием буржуазного строя, у немецких романтиков мелкобуржуазное отвращение к филистерам не исключает ни политического бессилия, ни примирения с монархией средневекового типа.

В немецком романтизме видно противоречие между прогрессивными и консервативными тенденциями, которое мы встречали и у основных представителей классицизма: Гете и Шиллера. Но теперь тенденции, которые можно считать прогрессивными, — это не тенденции идейно-социальной борьбы против феодализма; упор делается на пробуждении национального сознания для освобождения от иностранного ига.

В немецком романтизме находим, следовательно, парадоксальное противоречие между тенденцией к уходу от действительности и жаждой борьбы, между субъективистскими тенденциями, доходящими до эгоизма, с одной стороны, и тенденциями к самопожертвованию индивидуума во имя общественных интересов — с другой. Эти тенденции конкретизируются в горячем стремлении Фихте вступить в армию, в смерти на поле брани поэта Теодора Кернера.

Конечно, романтики не осознавали и в большинстве своем не могли осознать глубокие объективные социальные причины своего ухода то в прошлое, то в изменчивые внутренние «переживания», то в искусство, то в мистицизм. Для них, как и для их истолкователей-идеалистов, романтические чаяния и стремления, их духовная проблематика полностью заслоняют социальные вопросы. Романтики убеждены в том, что все их стремления направлены только к решению вопроса о духовной жизни, являются простым продолжением гуманистической проблематики, основы которой заложены Гердером, Гете, Шиллером. Поэтому роман «Годы учения Вильгельма Мейстера», в

котором остро ставятся вопросы духовного воспитания, имел такое большое значение для романтической литературы (Вальцель). Романтики усвоили исходный пункт героя Гете: желание гармонической жизни, освобожденной от филистерского прозаизма, идеал совершенной личности. Но романтики не были идеологами передовых слоев немецкой буржуазии. Новалис и Фридрих Шлегель, представители раннего романтизма, начавшие творческий путь в последнем десятилетии XVIII века, заимствуют у Фихте только субъективистское положение о примате «я», развивая его до солипсизма и «магического идеализма». Герой романа Тика (1795—1796) Вильям Ловель категорически заявляет: «Мы рок, держащий мир», или: «Сущности существуют только потому, что мы их мыслим». Новалис считал, что воля настолько сильна, что простым ее внутренним действием человек может убить или исцелить искалеченные члены. Это «магический идеализм», под которым Новалис подразумевает неограниченное господство субъекта над объектом: объективный мир становится мягким воском в распоряжении субъекта и его магически свободной фантазии.

В противоположность положению Гете об этической объективации личности, о сублимации индивидуальности и «оригинальности» романтики делают большой упор на анархическую оригинальность: «...именно индивидуальность есть исходный и вечный элемент в человеке, личность же не является такой важной. Культивирование и развитие этой индивидуальности, как самое высокое призвание, было бы божественным эгоизмом» (Шлегель). Размышляя о таких субъективистских, крайне индивидуалистских лозунгах, Гете заметил: «Не странности, а качества нужно развивать». Романтики, и не только немецкие, были поистине одержимы стремлением к оригинальности, желанием отличаться от «толпы», поражать и противостоять установленным нормам. Немецкие романтики теоретически обосновали эту навязчивую идею. Фридрих Шлегель положил в основу морали парадокс, аморальное парадоксальное отношение индивида, который сознательно противостоит социаль-

ным нормам: «Первым проявлением моральности является оппозиция по отношению к положительным законам и условной юрисдикции». В романе «Люцинда» Фридрих Шлегель проповедовал половую свободу, аморальность как принцип проявления «оригинальности».

Теолог и философ Шлейермахер, который, как и Шлегель, в значительной мере был также теоретиком романтизма и уделял особое внимание этическим вопросам, взял на себя задачу теоретически оправдать индивидуализм. По его мнению, только решительное направление «я» к самому себе является источником ценностей, «вечности». Это нарциссовское самообожание он выразил следующими словами: «Всякий раз, когда направляю взор к внутреннему *я*, я сразу оказываюсь в области вечного; смотрю на действие души, которое не может поколебать никакой мир и не может разрушить время, оно само творит мир и время» («Монологи», 1800).

Тема личной свободы, характерная для буржуазии в период подъема, была вызвана борьбой этого класса против феодального строя. Но она могла получать разную трактовку, особенно если переплеталась с другими идейными мотивами, в зависимости от конкретного исторического момента, когда развернулась антифеодальная идейно-политическая борьба, от силы или слабости социальной группы, представители которой воспевали, обсуждали или теоретически обосновывали свободу. У представителей течения «Буря и натиск» — у Гердера, Гете, Шиллера, Клопштока, Виланда — требование личной свободы уравновешивается заботой об общественных идеалах и чаяниях. У таких романтиков, как Шлегель, Шлейермахер, Новалис, Тик и др., вопрос о личной свободе рассматривался в отрыве от общественных требований. Это сосуществование представителей индивидуалистской свободы и уравновешенной свободы позволяет нам заключить, что романтики — наиболее трусливые, слабые и неспособные элементы из рядов буржуазной интеллигенции, которые острее ощущают невозможность политического действия, борьбы с реальными

преградами и которые поэтому позорно отступают в «царство» *я*. Что этот субъективистский, эгоистический уход не объясняется психологически, показывает нам все то новое, что принес Клейст в театр, а Гёльдерлин — в поэзию.

Но уход от действительности, субъективизм, моральный анархизм и т. д. не могут заставить нас недооценивать те романтические черты и идеологические тенденции, которые достойны внимания, потому что они поставили новые теоретические и эстетические вопросы. Так, романтическое отвращение к действительности, быту, прозаизму, филистерству и т. д. переросло в отвращение ко всему статическому, постоянному, косному. В романтической идеологии, в романтическом мировоззрении, в концепции о человеке продолжался и развивался, конечно с субъективистским оттенком, идеал постоянного становления, духовной активности, концепции «Вильгельма Мейстера» о человеке как непрестанном самотворении. В то же время, провозглашая самоуглубление и духовную жизнь своего я единственным убежищем и утешением от собственной неспособности преобразовывать действительность, романтики обратили свое внимание на историю искусства и культуры. Этот преувеличенный интерес к духовной жизни имел и положительную сторону — внимание к истории и теории культуры. Так, Ф. Шлегель широко развернул деятельность по изучению разнообразных вопросов истории культуры: он писал о греческой поэзии и театре, о Данте, Шекспире и Кальдероне, внес важный вклад в разъяснение новаторства творчества Гете и т. д. Этим Шлегель и другие романтики поддерживали живой интерес к разнообразию исторических форм всемирной культуры, интерес, который возбудил Гердер, подготовив таким образом почву для смелых исторических синтезов Гегеля в «Феноменологии духа», в философии истории и эстетике.

По следам Гердера романтики шли также к пониманию и освоению оригинальности духовного творчества народов. Так, Шлегель первый внимательно занимался индийской культурой («О языке и мудрости

индусов», 1808). Ясно, что внимание романтиков к индивидуальному и конкретному, к историческому разнообразию духовного творчества, особенно средневекового, которое просветители недооценивали и умаляли, несмотря на субъективизм романтиков, не может не быть оценено положительно.

Как мы уже упомянули, романтики тоже неизбежно должны были отвечать на вопрос о гуманизме, о новом человеке, который должен был формироваться в условиях уничтожения феодального гнета и установления буржуазного строя. Идеал духовной гармонии манил и романтиков, но решение, которое они предлагали, отличалось от решения Гете и Шиллера. Единственной основой духовной гармонии могло явиться только диалектическое преодоление индивидуализма, сознательное, настойчивое включение индивидуума в русло общественных интересов. Но для романтиков, мировоззрение которых было субъективистским, духовная гармония становится неосуществимым идеалом. Однако в то время как у Гете и Гегеля этический и теоретический идеал состоит в уравновешении и синтетическом охвате противоположностей как проверке силы этического и мышления, у романтиков упор делается на изменчивость, подвижность и «духовное беспокойство». Шлегель заявляет, что признание и принятие противоречия является признаком искренности и любви к истине. Вильям Ловель, герой Тика, гордится тем, что изменяется, как хамелеон; «переживание этой диалектики сначала ориентировано субъективистски и, в конце концов, оказывается неспособным охватить противоречия и овладеть ими». Это и естественно, ибо такие романтики, как Шлегель и особенно Новалис, с самого начала показали в своих спекуляциях явную склонность к иррационализму и мистицизму. У таких романтиков, как Шлегель, Новалис, Шлейермахер, диалектика, или изменчивость, является субстанцией чисто индивидуальной свободы. «В основе прославления противоречия, изменчивой сущности романтизма, — пишет О. Ф. Вальцель, большой знаток немецкого романтизма, — лежит фаустовское сознание: «Если остановлюсь, стану рабом».

Идея свободы как утверждения самого себя является корнем романтического отвращения к статическому, неподвижности, окаменелости. Романтическая ирония есть выражение этой же навязчивой идеи. Это странно используемое понятие, посредством которого романтики выражают возможность своего *я* возвышаться над самим собой, но не с целью подмены этических, социальных норм, не с целью объективации, а лишь для того, чтобы восторгаться возможностью преодоления самого себя. Это отношение, несомненно, является не результатом влияния «интеллектуального восприятия Фихте», как его объясняет Вальцель, а выражением субъективизма, независимости от социального долга, то есть как раз того, чего не было у автора «Речей к немецкой нации». У Фихте, Гете, Гегеля индивидуальная свобода не развивается безразлично или в противоположность социальной свободе. «Беспокойство» героя Гете находит разрешение в творческом труде вместе «со свободным народом на свободной земле», в то время как романтический герой Ловель кончает весьма жалко. Шиллер, для которого характерно отвращение к «фантастическому», показывает, что анархическое понимание свободы, характеризующее фантаста, «...может кончаться только полным разложением». Только в той мере, в какой романтический индивидуализм освободил источники лирической поэзии, выражая простые чувства желания и любви и призывая поэта к одушевлению и поэтизации природы, которую новый мир почти забыл, можно говорить о «сублимации» субъективизма. Но это осуществили не Новалис или Шлегель, а Гёльдерлин, Ленау, Мерике, Гейне, если говорить только о ведущих представителях романтической лирики. Романтическая «тоска» (Sehnsucht) по бесконечному, все диалектические отвлеченные рассуждения о конечном — бесконечном как выражение жажды конкретизации бесконечного привели к положительным результатам только в поэзии, музыке, философии. Благодаря Гегелю категория бесконечного, абсолютного была доказана системой диалектических категорий, а для поэтов и композиторов — романтиков «тоска» была поводом

для глубокого обновления тематики лирической поэзии, источником песен у Шуберта и Шумана, определяющим фактором нового, «импрессионистского» лирического стиля в романтической музыке (Шуман, Лист).

Для теоретиков романтизма поэзия как выражение желания абсолютного, бесконечного и т. д. становится новым поводом для утверждения философского идеализма в варианте, который мы могли бы назвать «поэтическим идеализмом»: поэзия объявляется «абсолютным реальным» и вместе с тем средством познания этого «абсолютного реального».

Таким образом, от невозможности преобразования действительности романтизм доходит до эстетического идеализма, до теории, что искусство представляет единственное и настоящее средство контакта с бесконечным, что оно является включением или проявлением бесконечного в конечном. Тонкий и уравновешенный поэт-романтик Уланд определил романтизм как «предчувствие бесконечного в интуиции». Этому положению Гегель дал положительную оценку в своей «Эстетике», в то время как другие эстетики — теоретики эстетического идеализма — довольствовались туманными и несостоятельными спекуляциями. Тем не менее они подчеркивали (в ту эпоху это делали не только они, но и Гердер, Гете, Шиллер) необходимость анализа явлений искусства и художественного творчества. Шлегель содействовал характеристике новой поэзии, вводя определения «индивидуальное», «интересное», «настоящее», «характерное», — определения, которые отсутствовали в поэзии древних.

Если субъективизм, индивидуализм, эстетизм — отрицательные с политической и этической точки зрения — были связаны с некоторыми литературными и художественными формами, трудно отделимыми от буржуазной культуры, то в немецком романтизме есть и такие черты, которые прямо служили реакции и которые ясно показывают, что означал в идеологическом, художественном плане компромисс с абсолютизмом и мистицизмом, что означало воскрешение католицизма, введение символизма, аллегоризма и

мифологии. Что касается оценки носителей этих сугубо отрицательных тенденций, то она не может быть однозначной. Если у Ваккенродера можно еще положительно оценить новое открытие Дюрера и вообще средневекового немецкого искусства, если можно отличать поэтический спиритуализм Гёльдерлина от консервативного спиритуализма Новалиса, если при оценке Тика нельзя забывать про толчок, который дало германистике опубликование его сборника средневековых стихотворений, то мы не можем не осуждать того же Тика за идеализацию средневековья и Шлегеля за примирение с католицизмом, за поощрение художников школы «назареян» в развитии религиозной живописи. Как Фридрих Шлегель, так и его брат Вильгельм пропагандировали поклонение «средневековому рыцарскому духу» и дошли до отождествления «немца», немецкого характера с характером рыцарей-разбойников.

Однако такие реакционные романтики, как Новалис, больше всего делали упор на религиозность, мистицизм. Новалис написал программную статью «Христианство или Европа» — страстную проповедь возврата к средневековому мракобесию. Получалось, что немецкий народ в прошлом, в средневековье достиг самых высоких духовных ценностей; новая культура должна вернуться на путь, давно оставленный историей, но желательный для реакционной аристократии.

Ф. Шлегель является красноречивым примером противоречий немецкой идеологии этого времени. В 1796 году Шлегель писал для журнала «Дейчланд» республиканца Рейхарда «Очерк о понятии республиканизма», в котором развивает кантовское положение: «Буржуазная конституция во всяком государстве должна быть республиканской». Несколько позже Фридрих Шлегель в журнале «Атенеум», которым он руководил, выступает с требованием аполитичности, а в 1798 году получил для опубликования в журнале фрагменты произведения Новалиса с красноречивым названием «Вера и любовь, или Король и королева» (в некоторых отрывках Новалиса, напечатанных

посмертно, встречается даже прославление войны: «На земле война естественна»).

Вместе с реакционными публицистами Адамом Мюллером и Герресом Шлегель пропагандировал идею воскрешения средневекового немецкого феодального государства, опирающегося на католичество, в котором религиозная жизнь — не только ядро государства, но и первостепенный фактор, как в концепции средневековых теологов.

Осуществление такого государства на практике предписывалось Австрии. «От этих взглядов, — пишет даже объективист О. Вальцель, — наука о государстве быстро достигла антагонистической позиции по отношению к национальному движению — освободительной войне» [1].

Самым явным выражением бессилия и мракобесия, сознания неприспособленности к жизни и бессмысленности сопротивления ей являются «Гимны ночи» Новалиса и драматургия Захарии Вернера. «Гимны» Новалиса восхваляют смерть, небытие; драматургия Вернера с ее «мистическими причудами» (Гете) — это *прославление рока, которому человек подчиняется с полной покорностью.* О Вернере Гейне писал: «В его стихотворениях находим мистический энтузиазм самого отвратительного рода».

Говоря о романтиках, вроде Тика и Вернера, в драматургии которых ясно выражаются способность к действию, фатализм и разложение, Рихарда Гух, большой знаток романтизма, выразительно охарактеризовала их болезненно безвольных героев: они неспособны преобразовать жизнь, они не живут, ими, как куклами, руководят инстинкты и психические состояния.

Литература романтиков, особенно роман и драматургия, свидетельствуют, повторяем, о горячем интересе к вопросам жизни, о страстных поисках этических решений. Но у всех романтиков, которые не сумели, как Армин, Кернер, Уланд и др., найти опору в стремлениях освободительного движения, решение было пессимистической формулой, выражением неспособности

[1] O. F. Walzel, Deutsche Romantik, S. 104.

понимать и органически принимать требования истории, призывом к уходу в царство теней. К таким романтикам полностью применим вывод Вальцеля, который, основываясь на скрупулезном анализе их драматургии, заключает, что «...примирение с жизнью осталось для романтиков только идеальной программой; они чувствовали постоянную оппозицию к жизни, которая не давала превращать себя в поэзию. Хотя они вместе с Гете с таким удовольствием говорили об «искусстве жизни», они во многих отношениях были дилетантами в жизни [1]. Отсутствие связи с жизнью, неприятие жизни, нового в истории отомстило им с точки зрения эстетической: несмотря на все усилия, романтикам не удалось вдохнуть жизнь в свои драматические произведения. Отсутствие связи с жизнью проявилось в очевидном отсутствии жизни в их театре, в неумении создать драматическое действие.

Философское выражение этого бессилия, теоретическое обоснование абсолютизма и фанатизма встречается у философа романтизма Шлейермахера. В его теологии, представляющей собой теорию религиозного чувства, последнее определяется как «чувство абсолютной зависимости». Значимость человека принижается до значимости пылинки, его личность подавляется, поглощается безграничностью божества, отождествляемого со Вселенной. Шлейермахер и Шеллинг истолковывали учение Спинозы и Бруно в смысле мистического пантеизма; чтобы укрепить религиозное возрождение, реакционные романтики обращаются к Платону и немецкому мистику Якобу Бёме.

В концепции Шлейермахера религия является «сознанием пассивности, коренящейся в сущности человека глубже, чем любая деятельность, до которой он мог бы подняться посредством познания или действия» [2]. Позиция Шлейермахера совсем иная, чем действенная позиция Фихте. В то время как Фихте отражает желание действия (относительного) немец-

---

[1] O. F. Walzel, Deutsche Romantik, S. 151

[2] N. Hartmann, Die philosophie des deutschen Idealismus, Bd. I, S. 238.

кой буржуазии, а его основное понятие «деяния» претворяется в пламенный призыв к борьбе за национальное освобождение, Шлейермахер прядет нить учения о причинности в боге, о божестве как последней причине вещей, стало быть, по-видимому, и о человеческих действиях. Н. Гартман признает, что Шлейермахер «...опасно приближается к полному отрицанию моральной свободы» [1].

Таким образом, Шлейермахер, подлинный философ романтизма, невольно обнажил безжизненную и мистическую сущность этического субъективизма.

6. ЛИТЕРАТУРА И ПУБЛИЦИСТИКА ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ

Третью прогрессивную «волну» в немецкой литературе эпохи Гегеля представляют немецкая литература, публицистика, искусство и частично философия, которые содействовали подъему освободительного движения 1813 года, подготовили и отразили его.

Национальный подъем немецкого народа в борьбе против иностранного ига достиг кульминационного момента в 1813 году. Этот период характерен не только для формы проявления прогрессивных тенденций немецкой буржуазии, но и вообще для всей истории борьбы немецкого народа за национальное единство и свободу. Немецкая буржуазия, и в первую очередь интеллигенция, стояла во главе этой борьбы, которую поддерживали массы со всей своей неиссякаемой силой.Только феодально-абсолютистская монархия стремилась задержать подъем народа, так как боялась революционных последствий освободительной войны. Король Пруссии под давлением масс согласился объявить в марте 1813 года войну Франции.

Немецкая литература этой эпохи еще раз выявляет противоречивость политической и идеологической позиции немецкой буржуазии, показывает, что ее идеологи могли одновременно выступать и с позиции

---

[1] N. Hartmann. Die philosophie des deutschen Idealismus, Bd. I, S. 39.

романтизма и с позиции *идеологии* борьбы. Идеи борьбы за освобождение и национальное единство оставили глубокий след в сознании народа. Эти передовые идеи глубоко проникают в романтизм и переплетаются с феодальной идеологией. В одних случаях бывшие энтузиасты революции становятся самыми яркими реакционерами (Геррес), в других — политические и идеологические реакционеры присоединяются к прогрессивным силам только в период освободительной борьбы.

Исторические события, которые пережил немецкий народ в период революции и наполеоновских войн, вызвали у него и у его идеологов ряд чередующихся противоречивых состояний: надежда и безнадежность, иллюзия революционного действия и бессилие.

Первыми признаками пробуждения национального сознания и гордости были факты резкой реакции на предательскую позицию феодалов, вступивших в Рейнский союз (Rheinbund). Хотя Наполеон и провел на правом берегу Рейна ряд реформ буржуазного характера, все-таки немецкий народ, как показывает Ленин, был подчинен грабительскому миру в пользу французской буржуазии. Главы входящих в союз государств обязывались заставлять немцев воевать против своих братьев из других государств в пользу той же иностранной буржуазии.

Ясно понимая трагизм и унизительность этого положения, такие философы, как Фихте, поэты — Армин, Клейст, Нойффер, композиторы — Бетховен, публицисты — Сойме или простые граждане-патриоты, например Пальм, открыто осуждали позицию князей-предателей, клеймили иностранное иго. За составление и распространение манифеста «Германия в состоянии самого глубокого упадка» хозяин книжного магазина Пальм был приговорен к смерти и казнен, согласно личному приказанию Наполеона.

Унижение родины на этот раз вызвало повсеместную бурную реакцию, привело к пробуждению народного сознания. Если несколько лет назад Шиллер считал, что немец может утешаться только царством грез и иллюзий духовного величия, то после Тильзит-

ского мира немецкая поэзия и публицистика познали другую тематику, другой тон, другое настроение. «Юноша или мужчина должен гореть страстным желанием подвигов...» — требует от немцев поэт Нойффер. «Сыны Германии, пробудитесь! Нам не нужно ни робкой мысли, ни пустого звона лишних слов! Думайте смело о важных делах!» — призывает романтик Адальберт Шамиссо, поэт и прозаик. В манифесте Пальма, как и в корреспонденции Клейста, можно найти сильные и яркие обвинения в адрес монархии и князей, равнодушных к судьбе родины, четко выраженную мысль, что феодалы не хотят и не могут участвовать в освобождении Германии. Анонимное сатирическое стихотворение «Сорок выгод Рейнского союза» с большой силой раскрывает несчастье и позор, на которые обрекли немцев наполеоновские вассалы.

Патриотическая поэзия Клейста, Эйхендорфа, Фридриха Риккерта и др. не только выражает горечь немецкого народа, но исполнена гневом против захватчиков, содержит страстный призыв к действию, к борьбе. На этот раз об историческом прошлом вспоминают для того, чтобы пробудить национальную гордость и жажду подвигов. Сознание поэта и художника вообще ощутительно изменяется; интимную тематику заменяют (или господствуют над ней) простые, обычные темы, но исполненные подлинного чувства и общественных стремлений. Даже такие люди, как Фридрих Шлегель, проповедующий одиночество и бегство в духовный мир, находят соответствующие ноты воодушевления и оптимизма. В стихотворении «Родина и свобода» теперь забытого поэта Т. Х. Фридриха есть полная смысла строфа, изображающая изменения сознания писателя:

Дрожа, стоим теперь на распутье
Между жизнью и ничтожеством,
Но только на суровом и тернистом пути
Расцветет свобода, бессмертие.

Т. Х. Фридрих простыми и проникновенными словами изобразил нерешительность, колебания не только интеллигента, художника и писателя, но и буржуазного класса в целом, который должен был, наконец,

выбрать «между жизнью и ничтожеством». Большую роль в подготовке решения действовать сыграла патриотическая литература: прежде всего немецкий писатель выдержал серьезное испытание, стремясь преодолеть в своем сознании традиционную пассивность, одиночество и гибельное равнодушие к общественным интересам. Сочувствие к страданиям родины и участие в борьбе народа были источником обновления и обогащения немецкой литературы, продолжавшей традиции «якобинской» литературы и публицистики. Поэты этого времени (Теодор Кернер, Риккерт, Маттиссон и др.) с пафосом развивали преимущественно тему смелости, дерзания, жертвы. Макс Шенкендорф, например, прославлял участие крестьянства в социальной жизни Германии в противоположность «геральдической ржавчине», обращаясь к революционной энергии крестьянства в целях свержения ненавистного ига. Генерал Гнейзенау, который был одним из руководителей освободительной войны, понял, что недостаточно усвоить новую тактику борьбы французской революционной армии, нужно перенять у французов и уважение к человеческой личности, чего не было в прусской армии. Поэтому он боролся за отмену унизительных наказаний, применяемых к солдатам, и написал книгу под выразительным названием «Свобода спинам». Неутомимый публицист Эрнст Мориц Арндт не довольствовался тем, что клеймил феодализм и воспитывал у молодежи моральную стойкость, но вместе с Яном призывал немцев закалять себя для будущих освободительных боев [1].

Реформы, которых добивались Штейн и Гарденберг, вырывая их шаг за шагом у юнкеров и короля, позже наполовину утраченные, были все-таки признаком новой эпохи. Эти реформаторы, конечно, и не собирались развязывать революционную энергию народа, они не свободны были от шовинистических тенденций и выражали волю буржуазии в половинчатой форме.

---

[1] Ян — немецкий врач, один из основателей новой гимнастической школы пропагандистов всестороннего развития личности. — *Прим. ред.*

Однако нельзя отрицать их вклад в антифеодальную борьбу. Вследствие реформ, которых добился Штейн, буржуазия получила новые права в управлении городами и вообще увеличила свое влияние на общественную жизнь. Этим и объясняется ненависть реакционных кругов к Штейну.

В период реформ, проведенных Штейном и Гарденбергом, политические и военные меры, принятые для подготовки к освободительной войне, сопровождались мерами, с помощью которых объединились люди, различные по идейным позициям и интересам. Нужно отметить, что среди них были ученые-естествоиспытатели Генрих Штеффенс и Вильгельм Гумбольдт, философы Фихте и Шлейермахер. Генрих Штеффенс, преподаватель физики в Халле, был уволен из университета еще в 1804 году за свою патриотическую деятельность. Назначенный впоследствии преподавателем в Бреслау, Штеффенс был одним из первых добровольцев в войне 1813 года, и его пример оказал значительное влияние на студенческую молодежь. Ученый Вильгельм Гумбольдт, отличавшийся многосторонними научными интересами, значительно содействовал повышению морального духа немецкого народа. Он приложил много усилий для развития национальной культуры. Особую роль сыграло основание им университета в Берлине (1810).

Хотя романтики были далеки от ясной концепции Гете, достигшего понимания материальных основ разрешения вопроса о национальном объединении, тем не менее их литература, за исключением некоторых шовинистических преувеличений, сохранила лучшие традиции патриотической литературы и искусства. Так, у Гёльдерлина (еще до начала освободительного движения) тоска по античности хотя и очень сильна, однако не привела его к отрыву от патриотической тематики; наоборот: «Теперь меня занимает в первую очередь национальное, так как оно отличается от греческой античности». В лирике Гёльдерлина господствует пейзаж родины, но не как живописный или сентиментальный фон, а как выражение горячего желания придать поэзии патриотическое содержание. И в лирическом

творчестве других романтиков, например Брентано, Эйхендорфа, Уланда, Риккерта, Шенкендорфа, Кернера, родной немецкий пейзаж становится важной темой.

Патриотизм заставил немецких идеологов сблизиться с действительностью, покинуть «эфемерное царство» духа, чтобы приблизиться к «земле»: «...Человек, — писал Э. М. Арндт, — у тебя есть родина, святая страна, любимая страна, земля, любовь к которой заставляет тебя вечно творить и действовать».

У некоторых поэтов, как, например, у Теодора Кернера, жизнь и творчество которого были проникнуты пламенным самопожертвованием во имя спасения родины, настойчиво выступает мысль о предпочтительности патриотической темы перед греческой и римской античностью («Тоска по Рейну»).

Романтики, изображавшие лес как место одиночества, располагающее к уходу в прошлое, теперь ищут в нем отзвук боев предков за свободу (Шенкендорф в «Черном лесе», Ф. Шлегель в «Разговоре»).

В патриотической поэзии и прозе намечается новая тема — прославление языка как прочной связи, объединяющей всех немцев (Ф. Рюккерт «О языке», Шенкендорф «Родной язык» и т. д.). Фридрих Людвиг Ян развертывает широкую деятельность в защиту чистоты языка, занимается составлением грамматик, словарей; его примеру в этой области следует ученый Вильгельм Гримм.

Немецкие писатели напряженно следили за боями в Испании и призывали немецкий народ последовать героическому примеру испанского народа. Стихотворения, написанные Робертом, Ф. Шлегелем, Эйхендорфом, Клейстом и т. д., свидетельствуют о том, насколько чуткими стали немецкие писатели к стремлениям и чаяниям других народов.

Эти глубокие преобразования сознания немецких писателей-патриотов незаметно привели к тому, что они побороли индивидуалистические настроения, поняли, что в трудные моменты не отдельная личность может разрешить жизненно важные проблемы народа, а сами массы. Задавая вопрос, потерпит ли немецкий народ

иностранное иго или встанет как один, чтобы защищать свое достоинство, Шенкендорф писал: «Этот вопрос должен задать себе каждый, но ответ даст народ!»

Другим значительным явлением был энтузиазм, который вызвал героический подвиг майора Шилля, воспетый в литературе и народной поэзии. Шилль, связанный с революционным движением Тироля и Испании, был первым, кто попытался вступить на путь организованной борьбы против армии захватчиков. Хотя его попытка, которую король Пруссии не одобрил, кончилась трагически, Шилль стал народным героем, символом борьбы за свободу. Почти все выдающиеся поэты и художники того времени запечатлели образ Шилля в поэмах, песнях, гравюрах.

Взрывом радости ответила патриотическая литература на победу русского народа над Наполеоном. Эта победа нашла широкий отклик в Германии. Это была не только надежда, которую вызывает каждая победа против общего врага, но нечто большее: надежда, опирающаяся на конкретный факт русско-немецкой боевой дружбы. Кроме того, еще до изгнания из Пруссии Штейн вместе с Арндтом и знаменитым военным стратегом Клаузевицем организовали в России немецко-русский легион из немецких эмигрантов и пленных.

Когда русские воины, преследовавшие разгромленные наполеоновские войска, проникли на немецкую территорию, их приветствовали как освободителей. Среди замечательных сонетов Риккерта, названных выразительно «Сонеты в доспехах», есть такие, в которых поэт с большой силой выражает уверенность в русской помощи как единственной силе, которая была способна тогда уничтожить тиранию. Риккерт, Элиза фон дер Рекке, Арндт говорили не о царе, а о русском народе. Арндт в одном манифесте писал: «Перед вами самый высокий пример того, что может осуществить один народ...»

Пример русского народа приветствовали в многочисленных «воззваниях», с которыми писатели обращались к немецкому народу. Одними из самых

пламенных были стихи Теодора Кернера, собранные в сборнике «Лира и меч».

Оптимистический пафос литературы времен освободительной войны достиг кульминационного момента после решающего сражения в окрестностях Лейпцига, после «битвы народов» (1813). Конечно, в ходе патриотической кампании проявились и шовинистические настроения и рецидивы галлофобии.

Клейст, автор пьесы «Германова битва», страстно желал, чтобы его искусство послужило пробуждению национального сознания.

Самые прозорливые писатели, как Шинк, Элиза фон дер Рекке и др., стремились показать, что французский народ не нужно отождествлять с крупной французской буржуазией, которая руками Наполеона вела войны с целью захвата и грабежа:

Не нужно ненавидеть солдата,
Принужденного тиранией!
Тирана нужно ненавидеть непримиримо...
(Элиза фон дер Рекке)

После победы наступила проверка политического сознания буржуазии и ее идеологов. Если в творчестве ряда поэтов появляются ноты успокоения, другие писатели и публицисты, наоборот, вступают в борьбу с абсолютизмом, выдвигают проекты реформ, провозглашают необходимость национального единства.

Арндт открыто выражает радость по поводу того, что драматический исторический момент, который пережил немецкий народ, значительно содействовал его политическому росту: «Эпоха, в которую мы живем, побудила нас, немцев, стать политиками...» [1]

В «Памятке о немецкой конституции» Вильгельм Гумбольдт показывает, что нелепо сосредоточивать внимание только на защите Германии от возможного нападения Франции и что «такая узкая точка зрения не может являться критерием создания прочного и надежного положения для великой нации» [2]. А дальновидный Клаузевиц выражает опасение, что воодушев-

[1] «1813», Ein Lesebuch für unsere Zeit, Weimar, 1953, S. 463.
[2] Там же, стр. 466.

ление, проявленное во время войны, может быть преходящим.

Некоторые идеологи буржуазии видели, что феодально-абсолютистский строй держится прочно и готов уничтожить слабые ростки прогресса, достигнутые к тому времени буржуазией. Так и случилось. Венский конгресс 1814 года дал сигнал к развязыванию политической и идеологической реакции. Самых ненавистных для реакции политиков, публицистов, писателей: Гнейзенау, Яна, Арндта и таких поэтов, как Платен, Уланд, Риккерт и др., травили, изолировали или обезвреживали. Тем не менее немецкой литературе этого периода не были чужды протест, ноты горечи, призывы к борьбе против реакции. Поэты, писатели — патриоты и демократы Фридрих Форстер, Уланд и Платен выражали открыто ненависть всего немецкого народа к князьям, в то время как З. Вернер, Ф. Шлегель, Коцебу и др. верно служили абсолютистскому гнету и обскурантизму.

Комедию Венского конгресса со всем его цинизмом изобразил в ярком сатирическом стихотворении «Господин Конгресс» Фридрих Риккерт; в то же время Платен напоминал о той битве «...когда пали тираны, когда поднялся народ».

Ясно, что, несмотря на политическую незрелость, которая не могла быть ликвидирована сразу, период освободительной борьбы 1806—1816 годов был богатым событиями десятилетием и ярко свидетельствовал о тех возможностях, которыми располагала немецкая буржуазия и ее идеология. В это время «писанная» литература, создаваемая передовыми писателями, сочеталась с богатым народным творчеством.

Названная выше хрестоматия содержит много примеров народного оптимизма, веры в победу, жажды борьбы и самопожертвования во имя спасения и расцвета родины. Это выражается в песнях, афоризмах, пословицах, анекдотах, памфлетах и т. д. Народные произведения имели широкое хождение и то существенное преимущество, что не проверялись цензурой. Сближение демократических писателей, фольклористов и филологов с народом было одним из источников

интереса к народному творчеству, глубочайшим и чистейшим источником, господствовавшим над чисто эстетическими тенденциями некоторых романтиков. Об усвоении фольклора свидетельствует составление сборников («Das Knaben Wunderhorn») Брентано и Армином, сборник сказок братьев Гримм, художественная обработка фольклора (сказки Тика, стихотворения Брентано, Эйхендорфа, Шамиссо, баллады Уланда, некоторые рассказы Фуке и т. д.). Армин, например, очень ясно показал те патриотические побуждения, которые определяли его деятельность как фольклориста.

Эта третья прогрессивная волна в немецкой литературе, будучи продолжением революционного гуманизма и «якобинства», предоставила постоянный источник возможностей и тенденций борьбы против устарелых элементов в политической и духовной жизни Германии. Хотя Гегель и не шел в ногу с самыми решительными сторонниками борьбы за национальное и социальное освобождение, его «Наука логики», как выражение освобождения мышления от оков метафизики, была задумана как раз в этот период.

7. ИСКУССТВА

Двойственность тенденций, характерная для литературы, не менее заметна и в живописи, скульптуре, архитектуре, музыке. Но нет ничего более ошибочного, чем поиски отрицательных и положительных тенденций, старых и новых черт в традиционной противоположности «классицизм — романтизм». Новый классицизм не совпадает с прежним классицизмом; в искусстве эпохи, которой мы занимаемся, он является выражением демократических тенденций, а романтизм выражает не только новое, но — как в литературе — и реакционные тенденции эпохи Реставрации. В искусстве, конечно, анализ нового и старого не сводится к анализу идей, а должен содержать и характеристику их художественного, стилистического воплощения — задача, которая выходит за рамки настоящей работы. Все-таки, чтобы подчеркнуть идеологические тенденции

эпохи, которой мы занимаемся, попытаемся выделить несколько направлений в развитии пластических искусств и музыки в конце XVIII и начале XIX веков.

а) Пластические искусства и архитектура

Историки искусства считают, что в Германии с середины XVIII века начинают ощущаться тенденции, противоположные стилю рококо, «рококо Фридриха», стилю, выражавшему характер дворцового, аристократического искусства прусской монархии [1]. Конец XVIII века означал и упадок стиля рококо, которому, в силу новых требований буржуазии, противопоставляется классицизм как выражение стремления к простоте естественного, «природы», как стремление к «искусству фактов», к реалистическому искусству, отказывающемуся от условностей, утонченности и излишеств в орнаментации, специфичной для рококо. Выразителен факт, что немецкие архитекторы, носители этих новых, буржуазных тенденций, испытывают английское влияние, опираются на образцы искусства той страны, в которой эстетические вкусы и потребности буржуазии нашли классическое выражение в архитектуре и живописи (Гейнсборо, Ромми, Лоуренс). «Таким образом, классический стиль отождествляется с представлением об английском комфорте» [2].

В Англии Вильям Чемберс напечатал в 1759 году трактат об архитектуре, выразивший в теоретической форме дух буржуазного домостроительства. В Германии новые эстетические тенденции нашли представителей в лице Гете, Винкельмана, Генца и Шадова. Хотя, как мы увидим дальше, существовали разногласия и споры между этими теоретиками искусства, вместе они представляют единую позицию, фронт буржуазного искусства против аристократического.

Как и во Франции, ориентация на античное искусство в Германии выражала освободительные тенденции, направленные против рококо как дворцового

[1] См. P. West, Rokoko und Empire Entwicklungeschichte des Stils, München, 1923, S. 127.

[2] Там же, стр. 157.

искусства, как искусства, запечатлевшего вкус деспотов. Но интерес к совершенству греко-римской пластики свидетельствует о стремлении избегать социальных вопросов, которые встали перед художниками. Это очень ясно выступает в полемике между веймаристами во главе с Гете, безоговорочно защищавшими классицизм, и берлинскими художниками-реалистами, стремившимися выразить злободневную тематику эпохи.

Что касается первой тенденции, то ее выразитель — Винкельман, не будучи теоретиком буржуазного классицизма, является образцовым истолкователем гуманистического идеала античного искусства, идеала, которому следовали Гете и Шиллер. Ф. Меринг справедливо заметил, что во многих главах «Истории искусства» античности Винкельман выступает последователем просветительства, апологетом свободы, эстетом, истолковывающим греческое искусство как «дочь свободы».

Так как новый, буржуазный стиль в архитектуре не нравился Фридриху II, сторонники этого стиля искали поддержки при дворе брата последнего — Генриха. Постройки, оставленные Эрмансдорфом в Верлице и Дессау, являются образцами этих новых направленных против вкусов Фридриха тенденций: здания подражают античным образцам; стиль — серьезный, суровый, детали выражены точно и тщательно; влияние античности ощущается особенно в выборе мотивов орнаментов из античных образцов — греческих или римских. Красноречивыми попытками применения нового архитектурного стиля является и строительство замков, но в первую очередь создаются жилые дома и здания для учреждений (постройки Кювилье в Мюнхене, Давида Джилли в Берлине, замки Парец и Фрейнвальде).

В конце XVIII века архитектуре удается четко выразить буржуазные тенденции к серьезности и простоте. «Бранденбургер Тор» Лангальса показывает, в каком направлении можно использовать античные образцы и стиль Возрождения; например, он выбирает дорическую колонну вместо коринфской, предпочитаемой архитекторами рококо.

Этот новый стиль проявляется в живописи в изображении преимущественно семейной жизни (Ходовицки), в интересе к интеллигенту, крестьянину (Моргенштерн), к сельскому пейзажу (Герлейн), как и в возврате к портрету в голландском духе (Дитрих). Это обращение к природе соответствовало тенденциям литературного течения «Бури и натиска» и было явным протестом против аристократического искусства, выражением жажды свободы, призывом к индивидуализму. Но в живописи, как и в философии и литературе, не существовало объективной основы для возникновения подлинного реализма, и потому этот «сентиментальный натурализм» не является выражением «жизнеутверждающей силы», он не является крестьянским, земным, «а выражает необходимость духа заигрывать с действительностью, уходить в свой собственный мир и спокойствие... есть свобода, которую требует дух...»[1]

Отношение к действительности является — и в художественном плане — не прямым, конкретным, плодотворным контактом, означающим признание действительности, жизни, а сублимацией, косвенным извращенным использованием природы для удовлетворения субъективных потребностей. В сущности это есть субъективное отношение к природе; Р. Гаман говорит о «сентиментальном натурализме», который наиболее выпукло проявится в пейзаже, соответствующем романтической концепции.

Пейзажист-романтик ищет в природе выражения собственных чувств и психических состояний, — факт, который был частичной причиной сомнительного качества немецкого пейзажа этой эпохи.

В немецкой живописи этой эпохи мы находим культ гениальности как протест, специфичный для течения «Бури и натиска», против аристократического третирования ученого и художника. Художники Антон Графф и Эндлингер, скульптор Мессершмидт и др. берут на себя задачу портретного изображения

---

[1] R. Hamann, Geschichte der Künst, Berlin, 1935, S. 725—726.

немецкой интеллигенции. Они стараются передать внутреннее напряжение, их преследует изображение психологического и духовного, даже иррационального и сумасшествия. Те, которые стремятся изображать жизнь народа (Краус), не могут видеть ее реалистически, но склонны искать в ней психологическое; это приводит к неудачным, нежизненным произведениям. Наиболее ярко олицетворяет «титанические» и патетические тенденции течения «Буря и натиск» Иоганн Генрих Фюссли, имеющий образцом выразительную жестикуляцию барокко Микеланджело; у Фюссли тенденция к фантастическому и сенсационному переплетается с культом гениальности. Фантастическое у Фюссли является выражением индивидуалистического протеста, сублимацией политического бессилия, стремящегося создать мир грез, но включающего ценную тенденцию в направлении связи с фольклором.

В первые десятилетия XIX века положительные черты буржуазного классицизма продолжают развиваться и находят выражение в архитектуре — Генц и Шпет, в живописи — Шадов, но особенно в подъеме патриотического искусства, вызванном освободительной войной 1813 года, в демократической и патриотической тематике художников Рунге, Каспара Давида Фридриха, Крафта и Клейна. Но вместе с тем у таких художников, как Шинкель, ясно выявляется двойственность тенденций, заключающихся в романтических стремлениях. Влечение к фантастическому свидетельствует о влиянии тенденций феодальной реставрации даже на такого демократического художника, как Шинкель; эти тенденции находят полный простор в мистицизме Овербека и в «назареянах».

Показателен для нового, буржуазного стиля тот факт, что монетный двор Генца считается одной из самых значительных построек начала XIX века. Об этом здании архитектор пишет: «...при его постройке я не руководствовался никаким идеалом — ни римским, ни греческим, ни египетским; я создал это здание как монетный двор, как одну из самых важных фабрик страны». Так от имени своего класса говорил буржуазный художник, сознательно стремящийся к созданию

нового стиля, адекватного запросам и вкусам буржуазии. Благодаря поддержке Гете Генц сумел закончить постройку Веймарского замка, показав способность сочетать серьезность и строгость с роскошью и элегантностью.

Во втором десятилетии XIX века, в условиях патриотического воодушевления народа, у лучших немецких художников преобладала демократическая и патриотическая тематика. Эта тенденция переплеталась, с одной стороны, с новыми романтическими идеями в пейзаже (Фридрих), со старыми усилиями определить буржуазный стиль и буржуазную тематику (Керштинг), с гуманистическими тенденциями (Шадов), с другой — с мистическими тенденциями (Шинкель).

Патриотическое направление в искусстве обусловило у некоторых художников интерес к общественной проблематике, идеи служения обществу, которые мы видели в «Вильгельме Мейстере» и «Фаусте» и найдем в философии у Фихте и Гегеля. Филипп Отто Рунге, один из самых значительнейших художников того времени, пишет отцу о своих убеждениях: «Человек создан не для того только, чтобы плутать в идеалах и жить лишь для них, а ему скорее нужно для внутренних сторон жизни буржуазное и трудовое существование». Стало быть, субъективистские тенденции к одиночеству и «гениальной» внутренней жизни переводятся на путь общественной жизни, на путь «буржуазного существования». Рунге, выражающий в своей программе намерение гуманизировать природу, искать в ней «человеческие качества и страсти», был одновременно представителем строгого, реалистического портретного жанра (например, замечательный портрет родителей автора) и членом Патриотического общества в Гамбурге. Это общество группировалось вокруг издателя Пертеса, провозглашавшего, что задача художников и интеллигентов состоит в том, «чтобы сохранить в народе чувство и сознание его национального существования» [1].

---

[1] Konrad Kaiser, Patriotische Kunst, Deutsche Akademie der Künste, Berlin, 1953, S. 18.

Рунге внес свой многосторонний вклад в освободительное движение, изображая героев освободительной войны (даже на игральных картах), создавая рисунки и гравюры, быстро распространявшиеся в массах. Гете и «Веймарский кружок» холодно отнеслись к патриотическому искусству романтиков и к идее патриотического искусства вообще; Гете не смог осознать того факта, что это искусство превосходно отвечало политическим и этическим потребностям эпохи. Берлинские художники, однако, продолжали свой путь, а Готтфрид Шадов дал в эстетической полемике с веймаристами правильный ответ эстетам, жаловавшимся на то, что берлинское искусство «слишком связано с действительностью». В то время как Гете боялся, что общечеловеческий элемент будет оттеснен на задний план патриотическим элементом, Шадов показывал, что эти два элемента не исключают друг друга, и заключал: «Только было бы у нас умение передать патриотическое!»

Вопреки усилиям французской и прусской цензуры берлинские художники сумели найти искусные формы, способствующие патриотическому воодушевлению, — начиная с реалистического портрета Шилля, созданного Бухорном, и кончая батальными картинами Людвига Вольфа, Керстинга, Опиза и особенно Шадова (добровольцы освободительной войны, казаки, помогающие прогнать захватчиков, и т. д., и карикатуры).

Шадов был одним из самых деятельных и одаренных художников, выражавших демократические и народные чаяния. В карикатурах, сделанных в 1813 году, во время отступления французских войск через Берлин после поражения в России, он бичевал наполеоновскую манию величия и деспотизм. Он сумел выразить восхищение народа генералом Блюхером (рельеф на памятнике Блюхеру в Ростоке).

Будучи воодушевлен такими же патриотическими идеями, как и Шадов, Шинкель, однако, растратил свою энергию на составление проектов огромных памятников свободы, которые не могли быть осуществлены в обнищавшей Германии. Вместе с тем для Шинкеля характерны противоречивые тенденции буржуа-

зии: вдохновенный автор планов грандиозных памятников, предназначенных напомнить немецкому народу о необходимости борьбы за освобождение, он является в то же время активным сторонником возврата к прошлому — к готике, к мистицизму.

Сторонник идей национального освобождения, Каспар Давид Фридрих, крупнейший живописец того времени, наряду с Рунге ищет и находит новые оригинальные возможности для расширения тематики и воплощения нового стиля. Он — один из создателей романтического пейзажа, под впечатлением которого зритель побуждается к самоуглублению и сентиментальным переживаниям. Одинокие люди в лесу, развалины могилы, освещенной светом луны, крест на верху скалы становятся у Каспара Давида Фридриха поводом к лирическому излиянию. В то же время художнику удается придать тонкое символическое воплощение теме борьбы за свободу в картине «Могила Арминия и героев свободы» или ярко изобразить трагический конец наполеоновских планов в символической картине «Хвойный лес с воронами».

Но в рамках романтизма, как в литературе, так и в изобразительном искусстве, выявились и сильные реакционные тенденции. Не только после создания Священного союза, но и раньше ряд художников, выражающих тенденции к компромиссу с феодальной идеологией, обратился к религиозной тематике, к готическому, к мистицизму. У некоторых художников, как, например, у Шинкеля, влечение к готическому по крайней мере уравнивается живой струей демократического искусства. Его проекты готических соборов и городов выражают навязчивую идею создания величественного памятника свободы. Но у Овербека, Корнелиуса, Фнора, Кейта, Шнаренсфельда и т. д. «картины церковного искусства с религиозным содержанием переживают Возрождение» [1]. Картины этих художников поставлены на службу Реставрации: они иллюстрируют религиозные легенды, изображают святых, обращение в христианство, стремятся внушить чувство бла-

[1] R. Hamann, op. cit., S. 767.

гонравия и униженности, прославляют экстаз и аскетизм. Одной из целей этой живописи является и прославление средневекового рыцарства, непосредственное воплощение в пластической форме возврата к феодализму. Это «неоготическое» течение сопровождает и иллюстрирует идеологию феодального абсолютизма. О названных художниках можно сказать, что они романтики только благодаря историческому моменту, в который они творят, потому что в отношении стиля они возвращаются к четким формам и имеют образцами итальянских и голландских классиков. Но они реакционные романтики.

б) Музыка

Музыка не использует понятий, не приводит непосредственно в движение идеи, и все-таки благодаря тому, что музыкальное выражение является, в сущности, мышлением в музыкальных образах, созданных преимущественно из материала душевных состояний, она выявляет определенную эстетическую концепцию и, стало быть, определенную идейную позицию. Включение музыки в изображение и объяснение общего духа определенной эпохи в истории культуры с целью более полного понимания гегелевской философии тем более необходимо, что центральной фигурой переворота в эпоху, которой мы занимаемся (а вместе с тем и в истории музыки), является Бетховен. Это был первый композитор, сознательно связывавший свое искусство с великими социально-политическими и идеологическими преобразованиями времени. Бетховен стремился одновременно и к эстетическому обновлению музыки, и к изображению или пробуждению эмоций, связанных с ее идейным содержанием, в степени и в форме, специфичной для сферы этого искусства. Наряду с ореолом великого художника-гражданина Бетховен завоевал в истории музыки уважение за его позицию великого прогрессивного художника, новую позицию в истории этого искусства. Поэтому его творчество для историков культуры и эстетов поднимает очень сложные и тонкие вопросы.

Преимущественно новый, исключительно богатый характер музыкального творчества Бетховена вытекает из многообразных задач, поднятых этой переломной эпохой.

В системе задач духовной жизни и творчества этой эпохи перед музыкой стояла задача выразить новое духовное содержание и вместе с тем найти соответствующую форму выражения этого содержания, вызвавшего перелом в *эстетической концепции* и в средствах выражения, способных превратить его в жизнь. Музыка отражает новые стороны эпохи и в творчестве таких композиторов, как Вебер и Россини, отразивших, однако, *суть* перелома, происшедшего в духовной жизни только частично. Наиболее полно сумел это сделать Бетховен, что ставит его творчество рядом с творчеством Гете и Гегеля.

В отличие от литературы, пластических искусств и архитектуры в музыке переход к новому стилю совершился более сложными путями и медленнее, но с несравненно большим блеском, размахом и общественным резонансом. Антифеодальный протест, выраженный в образе Фигаро в опере Моцарта «Свадьба Фигаро», есть отдельное явление, незначительное, если сравнивать с богатством тематики антифеодального течения в литературе. Но даже этот пример весьма спорен, если учесть общий *дух* оперы Моцарта. «Комедия Бомарше, — пишет Комбарье, — была запрещена в Вене как революционное произведение, но когда император прослушал музыку Моцарта, он одобрил ее, так как быстро понял, что в опере совсем иной дух, чем в комедии» [1].

Было бы ошибочно сводить все гуманистические и реалистические элементы в музыке Гайдна и Моцарта именно к антифеодальной тематике. Богатая народная струя, дышащая в симфонической и камерной музыке Гайдна, лиризм, стихийность, наивность и иногда трагическая струя в музыке Моцарта являются ярким выражением освобождения от эстетической концепции аристократизма.

---

[1] I. Combarieu, Histore de la musique, v. II, 1913, p. 463.

Характеристику музыки XVIII и начала XIX века, необходимую для выявления глубокого преобразования музыкального мышления, имевшего место именно в эпоху зарождения гегелевской диалектики, целесообразно дать только с учетом ее общего духа и характера эстетической концепции, лежавшей в ее основе. Иначе, как мы увидим дальше, рассмотрение ряда не являющихся существенными черт, свойственных музыке до Бетховена, затруднило бы выявление природы скачка, совершенного творчеством Бетховена. С точки зрения музыкальной формы Бетховен очень много перенял из творчества своих предшественников. Но он вложил в музыку новое содержание, придавшее максимальную ценность стилю предшественников.

Характеристика музыкального стиля XVIII века должна основываться не только на анализе музыкального творчества этой эпохи, но и на свидетельствах великих композиторов, в которых последние выразили свои взгляды на назначение и социальную функцию музыки. Факт, что музыканты в эту эпоху находятся в распоряжении аристократии, королевских, княжеских или дворянских дворов, а иногда и в распоряжении церкви, не помешал им иметь свое мнение о социальной роли музыки, не помешал он и дискуссиям вокруг проблемы эстетики (самая острая полемика была, например, в конце XVIII века по вопросу о характере оперы). Большая часть их музыкального творчества, как и их взгляды на музыку, отразила ограниченность художественных запросов аристократии, и против этой ограниченности должны были утверждаться как реалистические и народные тенденции их собственного творчества, так и новая музыка демократически-гуманистического направления. С точки зрения правильной оценки этой музыки нужно провести достаточно четкое различие между ограниченностью аристократической *концепции* искусства и художественными *достижениями* великих композиторов этой эпохи. Творчество Баха и Моцарта намного переросло усвоенную этими великими композиторами концепцию, навязанную эстетическими вкусами господствующего класса. В этом вопросе взгляды великих композиторов

XVIII века не отличались заметно и не могли отличаться от концепции класса, для которого они творили, или превзойти ее. В этом отношении весьма красноречивы их признания, так как они не пустые заявления, имеющие значение достоверности, а свободное выражение мыслей в интимном письме. «Так как страсти, — пишет Моцарт, — бурны они или нет, — никогда не нужно выражать до пресыщения, музыка не должна резать слух даже в самых исключительных положениях, но ласкать его и оставаться до конца «Музыкой» (1781).

Один из композиторов, близких к Куперену, писал, что пианист, когда он играет, должен смотреть на публику и улыбаться ей, и это правило относится, в сущности, не только к *физическому* поведению исполняющего, но и ко всему духовному подходу, к эстетической концепции музыки в XVIII веке. В большей части музыкальных произведений этой эпохи явно сквозит желание нравиться, и это относится как к творчеству гениального Моцарта или Гайдна, так и к рядовым композиторам. В эту эпоху, указывает Комбарье: «...композитор находится в зависимости от избранных — аристократов; он живет только благодаря им и для них; забота о том, чтобы нравиться — довольно безобидными средствами, — является важным законом его искусства» [1]. Даже если Комбарье не учитывает в перечне черт музыки XVIII века замечательную народную струю в сюитах Баха, в ораториях Генделя, в квартетах и симфониях Гайдна, в музыке Моцарта, то черты, которые он и другие историки музыки считают господствующими, — грациозность, светский характер, ясность, формальный блеск, — на самом деле выражают дань аристократическому образу жизни. Конечно, данная характеристика не означает оценки сущности этой музыки. Способ, которым в искусстве великих творцов выражается влияние социальной основы, предохраняет его от политической и моральной недооценки относительно самой этой основы. Дворцовая жизнь XVII и XVIII веков не создала

[1] I. Combarieu, Musique, 1930, p. 207.

каких-либо общечеловеческих ценностей в истории этики; но трагедии Расина, музыка Люлли, Рамо, Куперена, Моцарта и Гайдна, картины Ватто, Буше и Фрагонара вошли в историю культуры, подобно жемчужинам, выросшим в раковинах. Существовало, стало быть, противоречие между аристократической концепцией искусства и музыкальным творчеством великих композиторов, полным гуманизма и имеющим глубокие корни в народном искусстве.

После этого предварительного уточнения можно перейти к сравнению музыки XVIII века с музыкой Бетховена, но не для того, чтобы сделать выводы относительно их значения, а для того, чтобы выявить специфику музыки Бетховена, ее родство с гегелевской философией и одновременно со всей духовной жизнью.

Если сравнить музыку XVIII века с музыкой Бетховена, после того как мы упомянули о специфических чертах «галантной» музыки рококо — грациозности, воодушевлений, жизнерадостности, ясности, — настойчиво возникает вопрос: а нет ли в музыкальном творчестве этой эпохи, особенно у Баха, Моцарта и Глюка, суровых и драматических страниц, подобно тому как не только в первый, но и во второй период творческой деятельности Бетховена его музыка изобилует жизнерадостными и светлыми страницами? Разве не схематично и не надуманно противопоставление светского характера, грациозности и ясности «приятной» музыки XVIII века драматизму музыки Бетховена? Разве не встречаем мы одни и те же общечеловеческие и художественные черты — возможно, с разной степенью их значимости — в музыке сравниваемых периодов?

С самого начала нужно отметить, что схематическое противопоставление друг другу сравниваемых периодов развития музыки не может быть принято, и притом в первую очередь из-за отсутствия точных границ музыкальных образов и невозможности установить связи между звуками и определенными представлениями, подобно отношению между словами и цветами. Возможность использовать одни и те же мелодии для текстов совсем разного содержания служит приме-

ром, действительным для доказательства неточности музыкального образа, как и хорошо известное явление различия и расхождения в истолкованиях, даваемых разными слушателями одним и *тем же* музыкальным произведением. Но это не аргумент для отрицания всякого идейного содержания, всяких общих всем чувств или душевных состояний, могущих лежать в основе музыкальных произведений, как это считает Макс Дессуар и другие эстеты, сторонники чистых форм[1].

Неточный характер (как представление) музыкального образа — исключая в определенном отношении оперную и вокальную музыку — приводит к тому, что социальный, салонный характер менуэта или рондо «не ощущается» в той мере, в какой поражают нас аналогичные элементы в литературных произведениях XVIII века. Ритмические и мелодические элементы, специфические для концовок симфоний Гайдна и Моцарта, даже если они и могут быть связаны с выражением оживления, атмосферы элегантности, кокетства и аристократической утонченности, не являются стилистическими чертами, неотделимыми от обусловивших их социальных представлений. Эти элементы мы встречаем и в Четвертой симфонии или в Четвертом концерте соль-мажор Бетховена, у Шуберта и даже у Шумана — у композиторов, представляющих другие две эпохи.

Специфика музыкального образа и музыкальных стилистических элементов принципиально не допускает механического противопоставления между стилями двух эпох. Кроме того, нужно добавить тот важный факт, что в XVIII веке в Германии, кроме дворцовой светской музыки, продолжала развиваться и религиозная музыка, которая, как увидим, также не была в состоянии создавать религиозные представления и чувства, абсолютно отличные от светских представлений и чувств, но стремилась к стилистическим формам, долженствующим выражать серьезность, религиозность, экстатический подъем и т. д.

---

[1] M. Dessoir, Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Stuttgart, 1906, S. 328 и далее.

Черты серьезности, строгости, драматизма и т. д., усложняющие картину музыки XVIII века, встречаются и у Глюка и Моцарта.

Глюк, пишет Ромен Роллан, «был поэтом всего того, что есть самого высокого в жизни... Он воспевал самые чистые страсти: супружескую любовь в «Орфее» и «Альцесте», любовь отцовскую и сыновнюю в «Ифигении в Тавриде», любовь бескорыстную, самопожертвование, принесение себя в дар тем, кого любим» [1].

Из этого серьезного отношения, из этого притока свежего идейно-этического содержания следовала и идея реформы музыкальной драмы. Глюку удалось ввести в музыку идеал античной простоты, «природы» против манерности, поверхностности, искусственности, против бессмысленных текстов и злоупотреблений исполнителей (певцов и оркестра).

У Моцарта не только историки музыки, но и широкие круги меломанов выделяют наличие трагического чувства в «Дон Жуане», в Соль-минорной симфонии, в концерте для фортепьяно с оркестром ре-минор, в струнном квартете ре-минор и т. д.

Все эти примеры, к которым можно прибавить и другие, мы привели для того, чтобы более четко охарактеризовать суть музыки или музыкального стиля XVIII века сравнительно с музыкой Бетховена. Само количество примеров присущих ей моментов суровости, драматизма, трагизма и т. д., даже если их умножить, не может изменить представление о музыке XVIII века в целом. Здесь речь идет не о количественном отличии, «сколько драматических страниц существует в музыке XVIII века и сколько — в творчестве Бетховена», а о *качественном* различии. То, что можно называть чертами драматизма и суровости у Баха, Генделя, Глюка и Моцарта, отличается от драматизма или, лучше сказать, от героизма и патетизма музыки Бетховена в качественном отношении. И это отличие вытекает из различия идейного и эмоционального содержания, из различия в духовной ориентации, тематике, эстетических задачах компози-

[1] Ромен Роллан, Соч., 1935, т. 16, стр. 205.

торов двух разных эпох, из качественного отличия их музыкального восприятия. К таким выводам пришли историки музыки, как, например, Жюль Комбарье, проследивший, как выявлялись проблемы музыкальной специфичности. Сохраняя восхищение дореволюционной эпохой и умело оценивая ее, Комбарье настойчиво отмечает перелом, вызванный французской революцией в развитии музыки, и тесно связывает музыку Бетховена, как и предшествующую ей музыку, с новым идейным содержанием, внесенным в музыкальное мышление французской революцией. Работы советских и немецких марксистских музыковедов (см. Шеневольф, Бетховен в переломную эпоху) подтверждают и обогащают эту точку зрения. Решающей чертой музыки Бетховена является приток идейного содержания в музыку.

Музыка Генделя, Баха, Гайдна и Моцарта расцветает в эпоху, когда музыкальная жизнь сосредоточивалась почти исключительно при дворах королей, принцев или была подчинена задачам церкви. В немецкой литературной жизни завоевание относительной независимости писателя является длительным и трудным процессом; Гете высказал горькие слова по поводу тяжелой судьбы немецкого писателя. И все-таки благодаря особенностям литературы и печати вообще просветительские идеи могли быть выражены *до того*, как объективные законы истории позволили (относительно, конечно) немецкой буржуазии поставить вопрос о своих политических правах.

В музыкальной жизни Германии, хотя и продолжалась традиция коллективов любителей, центрами музыкальной жизни были дворы. Это объясняет нам как тематику и общий салонный характер музыкального творчества, так и то сильное влияние, которое оказала в эту эпоху французская музыка на немецкую. В то время, когда влияние аристократической французской культуры было господствующим при дворах разных немецких принцев, музыка не могла остаться в стороне от этого влияния. Глюк — исключение от этого правила, поскольку он, австриец по происхождению, был художником-космополитом и осуществил

свои новаторские идеи в буржуазном духе не в Германии, а во Франции. Эти новаторские идеи, как убедительно показал Ромен Роллан, почти тождественны мнениям энциклопедистов о реализме в музыке и, следовательно, были частью эстетических взглядов идеологов французской буржуазии, боровшихся против аристократического искусства. Не нужно забывать, что благодаря тому же сближению с жизнью, а также тенденции к отражению французской жизни возникло и тяготение к реализму в опере. Либреттист Рошон де Кобан писал в одном из своих «Авертисментов»: «...я оставил басню и феерию, на основе которых были созданы почти все оперы-балеты, чтобы перейти к изображению сцен мира и дать зрителям несколько картин из человеческой жизни...» Эта программа, сформулированная в 1782 году, отражала постепенное назревание революционной ситуации во Франции, реалистическое устремление, которое становилось господствующим.

Но, как уже было показано, на немецких композиторов повлияло не это направление французской музыки. Последнее было представлено в Германии не реалистическим направлением, а типично «галантной» музыкой. «Даже симфония, согласно Мангеймской школе, на концерте должна была начинаться с салонного дивертисмента, от которого требовали грациозности, живости, приятности»[1]. В Германии новое, революционное направление возникло не вследствие воздействия галантной французской музыки, а благодаря тому же решающему влиянию, которое мы отмечали в литературе, пластических искусствах и философии: под влиянием революции во Франции и под давлением национальных событий, вызвавших собственные внутренние прогрессивные тенденции.

Новое, революционное состояние духа, выраженное Бетховеном в музыке, выступает еще сильнее, если сравним это состояние с некоторыми чертами музыки XVIII века, на первый взгляд, предшествую-

[1] I. Combarieu, op. cit., p. 369.

щими ему. Обратимся, например, к творчеству Генделя, к которому Бетховен питал глубокое уважение. Стиль Генделя в его лучших произведениях — это замечательное выражение величия, чистоты, монументальности и в то же время грациозности и простоты. Но все творчество Генделя пронизано спокойствием, ясностью, чувством равновесия. По нашему мнению, на вопрос о том, являются ли оратории Генделя религиозной музыкой, Комбарье дает тонкий и глубокий ответ, когда замечает, что «библейские персонажи и рассказы составляют их основную материю, подобно тому как герои языческой мифологии или античной истории являются душой оперы: более того, они мало драматичны...» [1]

В отсутствии драматизма, однако, следует упрекать не великого композитора, а его эпоху, художественные идеалы общества; Комбарье не уточняет этого. Он только констатирует, что итальянская чувственность, замечательная техника и искусство нравиться, выраженные посредством разнообразия стилей и богатой палитры тонов, более очевидны в ораториях Генделя, «чем их прозелитские устремления, и делают из них *почти светские произведения*» (курсив мой. — *К. И. Г.*). Композитор Сен-Санс, анализируя творчество Генделя, пишет: «Я пришел к выводу, что Гендель благодаря живописности и повествовательности стиля» приобрел поразительное расположение. Стало быть, обе оценки выделяют *светский* характер как существенное в *религиозной* музыке Генделя!

Бах столь же мало является религиозным и столь же много — художником Возрождения, что и Гендель, как раз в самых выразительных и драматических произведениях. Религиозная музыка Баха — это не выражение мистических и пиетических переживаний, а завершение, достигнутое благодаря гениальной технике и мастерству, столетия совершенствования контрапункта и гармонии. Для Генделя и Баха религиозная тема такая же злободневная, как и тема для

[1] J. Combarieu, op. cit., p. 262.

светского органного концерта. Знаменателен тот факт, что протестант Бах пишет *великую католическую обедню*, знаменитую Мессу си-минор для Саксонского католического двора, чтобы получить официальный титул «композитор двора».

Для Баха и Генделя религиозная тема будет столь же второстепенной и внешней, как и для великих живописцев и скульпторов Возрождения — Леонардо да Винчи, Микеланджело, Рубенса или Рембрандта. Но отсутствие действительно религиозных переживаний не только не помешало развитию нового искусства, но, наоборот, в высшей степени поощряло его. Это искусство развилось не как искусство, подчиненное религиозным целям, — не как христианское, византийское искусство, — а как искусство, в котором на первый план выступает жажда жизни, наслаждение созерцанием природы в линиях и цветах, объемах и звуках. Религиозная тематика становится простым поводом для изображения гармонии тел и великолепия одеяний, и это достигает кульминационного выражения в искусстве портрета у Рембрандта, искусстве глубоко гуманном по своему значению, в совершенной технике колорита у Тициана и Веронезе. Как для художника, так и для публики или класса, для которого он работает, религия стала безразличной, а «святое писание» — простым собранием тем, удобных для художественной и довольно мирской обработки, причем эта недооценка религиозного чувства уже никого не оскорбляет.

У Генделя и Баха приоритет эстетического чувства над религиозным бесспорен. Комбарье показывает, что Бах не стесняется ввести в «святую» кантату („Also hat Gott die Welt geliebt") арию, которую раньше использовал для кантаты на тему охоты, а в другой кантате использует арию, которая была предназначена для изображения королевской свадьбы!

Не менее важно установление факта, что Бах, даже обрабатывая самые трагические темы Библии или Нового завета, «следует церковному обычаю, который обусловил то, что вся эта сверкающая поэзия

псалмов вошла в спокойное русло повседневных литургий» [1].

Да, в XVII веке уже сами служители церкви утратили чувство подлинной религиозности. Даже церковь, хорошо помня связь религиозной искренности, экстаза со средневековыми ересями, смотрит с подозрением на эксцессы, трагизм, экстаз. Ясно, что если ни церкви, ни господствующему классу не свойственны больше религиозные рвение и страсть, художники тем более не обращают большого внимания на это устаревшее чувство. (Речь идет, конечно, о главных путях развития религиозного чувства, так как *отдельные вспышки пиетизма и мистицизма* продолжались и в XVII и XVIII веках, особенно в Германии.)

Чувство глубокой гармонии, которым дышат ритмы Баха, противоположно трагическим переживаниям, чуждо противоречиям. Вагнер и Гете говорили о внутреннем характере музыки Баха, другие — о глубине, исключительной находчивости и естественности творчества великого композитора; современного слушателя более всего поражают равновесие и гармония, осуществленные с гениальным мастерством и умением. Если к этой характеристике добавить впечатление холодности и сухости построения, достигаемых строгой техникой контрапункта, доведенной до виртуозности, мы можем понять, почему искусство Баха представляется Комбарье как пример устранения субъективности, достижения полноты объективности. Однако противопоставление «объективности» классиков XVII и XVIII веков «субъективности» Бетховена не имеет смысла. Музыка Бетховена, как покажем дальше, не менее объективна в том смысле, что она дает не субъективно искаженное истолкование действительности, а с развитием нового социального и художественного сознания, с новым этапом духовного развития как в Германии, так и во всем образованном мире выражает возникающую новую звуковую избирательность к изобразительным возможностям гармонии в области больших контрастов и душевного

[1] I. Combarieu, op. cit., p. 286.

напряжения. Новый духовный опыт, выражаемый в музыке Бетховена, включая «субъективность», лиризм, патетичность и т. д., вытекает *из новых исторических условий, из духовной проблематики, вызванной новыми социально-политическими противоречиями.* Вполне естественно, что музыка Бетховена, как одно из живых выражений нового общественного сознания, проникнутого неосуществимым гуманистическим идеалом и провозгласившего примат противоречия, стала музыкальным мышлением, содержащим гуманистически-демократический пафос. Свободное излияние чувства («романтизм», патетика, лиризм) приносит духовное наслаждение и творцу и слушателю. Подобно тому как отсутствие патетического, в котором Комбарье упрекает Баха, анализируя «Страсти Иоанна», является не недостатком композитора, а недостающей струной в арфе времени, трагизм и патетичность Бетховена представляют собой только концентрированное выражение духовной позиции, ясно выступающей в общественном сознании эпохи.

Именно эта сложность, расширение горизонтов, создающее новую размерность духовной жизни, в первую очередь характеризуют Бетховена по сравнению с его великими предшественниками XVIII века. Значительное расширение кругозора творчества, как и исключительная интенсивность реагирования на социальные проблемы гражданина, определяют новый тип композитора.

Мировоззрение и взгляды на искусство Бетховена противоположны концепции «улыбающегося искусства», или «приятного искусства», признаваемой, как увидим, самими главными представителями музыки XVIII века. Недавняя работа немецкого музыковеда Карла Шеневольфа («Бетховен в переломную эпоху», Галле, 1955) освещает мало известные или совсем неизвестные стороны жизни и творчества великого гражданина и патриота Бетховена. Как гражданин и художник, с воодушевлением поддерживающий устремления масс, Бетховен не только не стремился «нравиться» монархам и аристократам, но в течение всей своей жизни, как следует из свидетельств Шинд-

лера, Черни и т. д., относил себя к разряду недовольных; он был демократом, находящимся в постоянном конфликте с абсолютистским режимом, патриотом, ненавидевшим всякий деспотизм, будь он немецкий, австрийский или наполеоновский. Это заставило Бетховена провозгласить концепцию искусства, проникнутого сознанием важности общественных задач эпохи: «Настоящее искусство означает моральный прогресс». Эстетические цели Бетховена выходят за рамки чисто эстетического; в искусстве он видит, согласно его замечаниям в дневниках, относящихся к периоду написания Седьмой симфонии, могучее действенное средство изменения сознания людей.

Как утверждает Комбарье и Ромен Роллан, музыка, созданная в период революции во Франции, оказала сильное влияние на Бетховена; Шеневольф также открывает в его творчестве мелодии и ритмы этой музыки (например, в Седьмой симфонии). Но, чтобы воспринять и переработать в духе своей индивидуальности эти влияния, Бетховен сам в первую очередь должен был быть представителем прогрессивных тенденций в немецкой идеологии наряду с Гердером, Шиллером, Рунге, Шадовом, Гете и Гегелем. Бетховен был одним из художников, которых больше всего привлекала идеологическая проблематика, великим творцом, которого постоянно волновали социальные вопросы; он настолько чутко реагировал на них, что поражение Австрии в 1809 году и реакционный режим Меттерниха вызвали в нем депрессию, отразившуюся на его творчестве. У Бетховена убеждение в социально-этической роли его искусства является непоколебимым; целью своей жизни он считал: «действовать посредством искусства для бедного человечества» [1]. В одной формулировке, поразительно сходной с формулировками Гегеля и Гете, Бетховен утверждал неразрывную связь между индивидуумом и коллективом: «Индивид представляет совокупную жизнь общества, как и общество представляет единый большой индивид». Первая часть этого утверждения

[1] См. K. Schönewolf, op. cit., S. 13.

явно включается в гуманистически-демократическое мировоззрение, теоретически развитое позже Фихте и Гегелем в начальный период его философского развития.

Что касается литературных (то есть идейных) связей творчества, то Бетховен ссылался на Гете, Шиллера, Шекспира и ценил прогрессивное содержание — с патриотическим и революционным оттенком — произведений Иосифа Герреса, а также тексты некоторых современных поэтов-патриотов, тексты, на которые он написал ряд песен. Показательно его отношение к либретто: пренебрегая поверхностными, наивными или нелепыми, «магическими» (намек на «Волшебную флейту») либретто, Бетховен считает последнее пригодным только тогда, когда оно поднимается до его гуманистических, прогрессивных взглядов, как в «Эгмонте», «Фиделио». Сама музыка должна быть «серьезной»; ценя творчество Россини вообще, он саркастически и пренебрежительно отзывается о вульгарности, чувственности и фривольности музыкального стиля россинизма. При всем восхищении музыкой Гайдна и Моцарта, Бетховен не желает быть продолжателем эстетической концепции, усвоенной этими великими художниками. По мнению Бетховена, искусство должно не только нравиться, но и воспитывать, пробуждать в людях этическое чувство и воздействовать на него. Замечательно, что среди его личных заметок фигурирует отрывок из знаменитой кантовской фразы: «Моральный закон — в нас, звездное небо — над нами», за которым следует тройной восклицательный знак, выражающий восхищение. Тот факт, что Бетховен был лишен систематического образования, не помешал великому композитору обладать великолепным чутьем на ценности и требования своей эпохи. Сентиментальная, часто наивная, «руссоистская» сторона его личности нисколько не уменьшила остроты политических взглядов и глубины этической концепции Бетховена. Последняя характеризовалась исключительной силой объективности, которая помогала ему преодолевать личные страдания и кризисы, что доказывает его завещание в Гейлиген-

штате (1802). Находясь в состоянии отчаяния, на грани самоубийства, Бетховен требует от себя «взять судьбу за горло» и «быть всегда готовым к большим делам». Требованию этому он подчиняет всю свою жизнь. Залогом этого подвига и объективности для Бетховена являются общественные идеалы, то, что в его сердце «сосуществуют любовь к людям и стремление совершать добро». Отражение народных чаяний в политическом и этическом поведении очевидно так же, как и в музыкальном творчестве Бетховена, пронизанном интересом к народной песне и ее обработке.

Еще с юности, будучи в Бонне, Бетховен проявлял живой интерес к политической жизни; родившийся в одном году с Гегелем, он воспитывался в политическом и художественном отношении в годы французской революции и войн, которые сначала вела революционная армия, а потом — Наполеон. Хотя среди его покровителей было несколько князей (Лихновский, Лобковиц, Кинский, русский посол Разумовский и т. д.), но это были люди, которые почти все стояли на патриотических позициях, что составляло основу связей Бетховена с ними. Когда Лихновский сделал попытку заставить Бетховена играть перед офицерами захватнической армии, он порывает с ним, бежит ночью из дворца князя, оставив ему только письмо, в котором заявляет, что не согласен забавлять врагов родины [1].

Из высказываний Шиндлера, первого биографа Бетховена, следует, что великий композитор внимательно следил за свободной печатью и посещал кружок сочувствующих французской революции. Как Бетховен, так и его политические друзья были «иосифинистами»: и при жизни, и после смерти императора Иосифа II они верили в возможность крупных реформ сверху. Венские иосифинисты были просветителями; организованные по французскому примеру в «Общество свободы и равенства», они ориентировались на программу Георга Фостера. Хотя австрийские

[1] K. Schönewolf, op. cit., t. I, S. 336.

иосифинисты питали иллюзии насчет искренности и радикализации реформ «просвещенного» монарха, однако иосифинизм стал знаменем демократической оппозиции при потомках Иосифа II, предпринявших самые абсолютистские, террористические меры, венцом которых стала измена родине.

Бетховен все время находился в оппозиции к габсбургскому абсолютистскому режиму и в своем интимном кругу выражал отвращение и возмущение террором, осуществляемым цензурой, полицией, провокаторами и раболепствующей юстицией. Симпатия к молодому Шиндлеру, ставшему потом его секретарем, началась с ареста последнего за участие в манифестации прогрессивных студентов. Бетховену угрожало изгнание в кульминационный момент его мировой славы. В 1809 году французский резидент в Вене утверждал, что «при австрийском императорском дворе Бетховен считался отъявленным республиканцем» [1]. Не удивительно, что Франц I хотел избавиться от республиканца, творчество которого пользовалось мировым признанием, и, несомненно, только страх перед народными волнениями (на концертах периода 1812—1815 годов присутствовало около шести тысяч человек) помешал ему излить свою ненависть на художника-демократа. В эти годы Бетховен говорил об императоре: «Такой прохвост, как этот, должен быть повешен на первом же дереве» [2].

Бетховен так же страстно ненавидел и Меттерниха, цензура которого изуродовала произведения Гете и Шиллера. Из беседы Бетховена с поэтом Грильпарцером, патриотическая пьеса которого «Счастье и конец короля Оттокара» была запрещена, следует, что оба художника-демократа питали убеждение, что музыка может выражать «яснее» то, чего нельзя сказать словами в условиях террора Меттерниха.

Это убеждение выразилось в самых значительных произведениях Бетховена. Конечно, утверждение, что *все* произведения великого композитора содержат

---

[1] K. Schönewolf, op. cit., т. II, стр. 26—27.
[2] Там же, стр. 28.

идеологические тенденции и выражают героический, патриотический и революционный пафос, будет преувеличенным и необоснованным. В этом отношении ряд характеристик, содержащихся в книге Шеневольфа, в целом удачно и убедительно анализирующего творчество Бетховена, следует исправить, сделать более умеренными. Здесь мы попытаемся показать, что новый стиль Бетховена, по-своему, в плане музыкального мышления, соответствующий гегелевской диалектике и диалектике Гете, состоит не только в развитии тематики, задуманной в социальном аспекте, но также в рельефном выражении индивидуальных душевных противоречий и в подчеркивании с новой экспрессивной силой всех существующих стилистических элементов.

С первых лет своего творчества Бетховен обращается к музыке с социально-политическим содержанием. В «Траурной кантате», написанной по поводу смерти Иосифа II, Бетховен стремится передать торжество света, прогресса над темными силами, а на антифеодальные стихи Фефеля с якобинскими нотками сочиняет песню «Свободный человек». От этих первых проявлений тенденции придать музыке идейное содержание до Девятой симфонии творчество Бетховена постоянно обогащалось темами, вытекающими из демократических, патриотических и гуманистических взглядов композитора. Главными этапами в этом процессе являются: музыка балета на гуманистическую тему «Сотворение Прометея», «Героическая симфония», «Фиделио», «Апассионата» (в которой чувствуется отклик на революционное движение в Венгрии), музыка к пьесе Гете «Эгмонт», Пятая и Седьмая симфонии и, наконец, Девятая симфония.

Как показывает сам Бетховен, он не намеревался писать программную музыку описательного характера, подробно изображать ситуации, картины действительности. В 1807 году он отмечает в своем дневнике относительно «Пасторальной симфонии»: «Нужно дать возможность слушателю самому понять ситуацию; даже без описания он узнает целое, которое в большей степени является чувством, чем живопись

звуками» («Mehr Empfinden als Tongemälde»). Сам композитор ясно указывал, что в его намерение входило не то, чтобы вызвать детальные, точные представления, а чтобы косвенным образом передать или внушить определенную идею, вызывая определенные душевные состояния. Так что споры вокруг истолкования *каждой* страницы, *каждой* темы, модуляции или каждого мотива становятся излишними и чуждыми самой эстетической концепции великого творца. Но если взять их в совокупности, нельзя отрицать героический, гуманистический характер этих произведений, тем более что сам композитор признавал, что сочинил их в этом духе. Еще меньше оснований спорить по поводу оперы «Фиделио», в которой персонажи представляют типичные социальные прослойки: Пиззаро олицетворяет тиранию, Флорестан и Леонора — честных подневольных людей, министр — тип благожелательного иосифиниста-реформатора. Особую роль в качестве персонажа первого плана играет масса политических заключенных, с голосами которых переплетаются в конце оперы голоса народа. (В оригинальной версии Леоноры хор возмущенного народа поет текст революционного характера [1].)

Существенную роль, о которой не подозревают дилетанты, играет в музыке Бетховена фольклор. Бетховен проявлял живой интерес к изучению и обработке австрийских, немецких, русских, английских, шотландских, хорватских, венгерских и т. д. песен. На основе более ранних свидетельств Шеневольф убедительно доказал присутствие хорватских народных мотивов в «Пасторальной симфонии». Следует отметить также и то, что Бетховен писал и патриотические марши, и народные танцы, и вариации на темы народных песен.

Второй доминирующей чертой, неразрывно связанной с новым героическим, драматическим, гуманистическим содержанием, с оживлением духовной жизни, вызванным идеологическими устремлениями, оказавшими влияние на традиционные формы музыкального

[1] K. Schönewolf, op. cit., S. 309.

выражения, является музыкальный стиль Бетховена. (Под стилем мы понимаем *вид* формы, средств выражения, неразрывно связанных с содержанием, который в целях анализа можно выделить как самостоятельную категорию). Этот стиль, или форма, возник под влиянием вышеуказанного нового содержания и включает в себя как развитие звуковой формы, тематической структуры «движений» сонаты (сонорной формы), так и все средства достижения большого динамизма и драматического напряжения.

Одним из таких средств является в первую очередь преобразование традиционных тем в *музыкальные идеи.*

От темы сюиты, чаще всего являющейся простым ритмическим рисунком, до музыкальной идеи Бетховена (через стадию богатых тематических мелодий Гайдна и Моцарта) дистанция огромного размера. «Под пером гения Бетховена тема вырастет до таких размеров, приобретет такое благородство и силу, что простое ее изложение окончательно закрепляет ее в понимании и памяти: она приобретет ценность и преимущества идеи верховной, сияющей в обширных симфонических просторах, где, не переставая быть собой, способна облечься в самые разнообразные виды» (Венсан, Д'Энди).

«Музыкальная идея», типичная для Бетховена, является музыкальным образом, соответствующим гегелевской «Идее» (это не означает, конечно, что вся тематика Бетховена поднимается до ранга «музыкальной идеи»).

Мелодийная структура музыкальной идеи создает возможности драматического развития на основе контрастных средств симфонического стиля. Традиционные средства контраста, развитые Бетховеном до максимума, — это тональный и экспрессивный контрастирующий битематизм. Тематическое развитие является у него гораздо более широким и драматическим, более интенсивным, чем у Гайдна и Моцарта. Из всех музыкальных историков и критиков, единогласно выявляющих вышеуказанные черты музыкального творчества, Комбарье дал характеристику,

больше всего сближающую их с гегелевской диалектикой: «Никто не подчинил так мышление закону контрастов, как Бетховен» [1]. В самом деле, у Бетховена контраст не сводится к простому чередованию суровых и живых частей сиюты (например, «Сарабанда» и «Джига») или оркестровых эффектов между фортиссимо и пианиссимо, как это можно найти у представителей Мангеймской школы. У Бетховена само *музыкальное мышление* выражает диалектическую концепцию, героическую борьбу, стремление к победе, непреодолимую потребность выражать душевные противоречия и состояния, утонченные чувства в их неиссякаемом разнообразии.

Вполне естественно, что художник, столь чувствительный к социальным волнениям и историческому движению, художник, выработавший строгую концепцию социального и этического назначения музыки, сознательно стремился наполнить традиционные музыкальные формы новым социальным, политическим и идейным содержанием, но это было сделано таким образом, что не устраняло, а, наоборот, способствовало выражению индивидуальных состояний: лиризма и мечтательности, энергии и меланхолии, радости и иногда отчаяния — во всей их противоречивой свободе, так как именно эта свобода иногда подменяла объективные преграды на пути социальной и личной свободы. Как мы видели, сам Бетховен понял необходимость гармонии индивидуального и социального и боролся за нее. Мы не учитывали бы этой этической аксиомы, в которую Бетховен верил вместе с выдающимися представителями гуманизма и прогрессивной мысли его эпохи, если бы рассматривали его творчество только в индивидуалистическом, сентиментальном, автобиографическом или, наоборот, только в социальном аспекте.

Деление творчества Бетховена на два периода, проведенное Листом и основанное на его интуиции художника, соответствует двум стилям, двум мирам, которые знал великий композитор: аристократический

[1] I. Combarieu, op. cit., p. 601.

мир XVIII века, для которого характерен стиль рококо, и новый мир, или, лучше сказать, новая, бурная эпоха глубоких социальных и духовных изменений. Как мы видели в анализе литературы и пластических искусств, противоречия эпохи вызвали в немецкой идеологии сильную ориентацию на гуманизм, содержавшую как его положительные стороны, так и тенденцию к спиритуалистскому, надуманному уходу от действительности, к интимности и т. д. Как уже было показано, воспитание Бетховена в якобинском духе, его искренний демократизм обусловили тенденцию его творчества к достижению гармонического равновесия между выражением социальной гуманистической цели и лиризмом. Исследования Шеневольфа выявили, что это равновесие было достигнуто еще до 1800 года, когда, как обычно думали, совершился переход от стиля Гайдна — Моцарта к собственному стилю Бетховена. Возникновение нового стиля не означает простого перехода от грации, веселости и блеска к пессимистической, суровой атмосфере. Попытки представить творчество Бетховена как суровую фреску боли и страданий не согласуются со всегда противоречивым характером произведений, написанных с 1800 года. В то же время многообразный и противоречивый характер произведений Бетховена не дает основы для биографически-сентиментального истолкования. Бетховен сам предупреждал против такого сентиментального истолкования: «Музыка не должна вызывать слезы, она должна превращать в огонь человеческий дух» (письмо к Беттине Брентано).

Основной контраст, признанный самим Бетховеном источником его творчества, — это контраст радость — страдание как внутренний ответ на социальные и идеологические противоречия его эпохи, охарактеризованной им как *свет — тьма*. Геллигенштатское завещание содержит лозунг, кредо всей жизни Бетховена, которое воплощено во всем его музыкальном творчестве: «Через ночь — к свету, через борьбу — к победе». Проявляющиеся в многообразном развертывании музыкальных идей контрасты можно охарактеризовать еще и таким образом: мечтание — деятельность

(в «Лунной сонате»), упадок духа — энергия (например, Фортепьянный концерт соль-минор, опус 58), действие — мечтание (в Квартете, опус 135) и т. д. Бетховен сам подошел к определению диалектического характера своего музыкального стиля, когда говорил «о двух принципах» своей музыки. Этот диалектический характер — основное в музыке Бетховена и не нуждается в выражении посредством контраста двух сторон. В Седьмой и Девятой симфониях, например, нет контраста между сторонами. Как правило, тематическое развитие выступает в форме ощутимого контраста между главной и второстепенной темами, к которым присоединяются ритмические или тональные контрасты (например, Фортепьянная соната, опус 27 № 2). В опере «Фиделио» мелодические линии и тональности дуэтов Пиззаро и Флорестана, Пиззаро и Леоноры являются примерами контраста, использованного для передачи характеров героев и вместе с тем противоположных социальных категорий.

Историки музыки почти единогласно отмечают роль Бетховена в развитии музыкальной формы сонаты, а в рамках сонаты — в тематической обработке главных идей «Аллегро» — первой части сонаты. Это развитие имеет у Бетховена динамический и драматический характер, подчеркивающий схватку противоположных сил: самые известные примеры — это «Героическая симфония», Пятая симфония, Крейцерова соната, большинство сонат для рояля и струнные квартеты, увертюра к «Эгмонту» и т. д.

Противоположность, столкновение мотивов и напряженность отсутствуют и в работах, считающихся выражением радости и ясности, например в Концерте для скрипки с оркестром, первой теме первой части которого предшествуют удары литавр, постоянно напоминающие «рок» и вновь появляющиеся в мелодической канве части, исполняемой солистом. Контраст, противоположность, столкновение и напряженность можно, таким образом, считать основными стилистическими чертами, рожденными новым духовным опытом, тем же опытом, который обусловил диалектику в творчестве Гегеля, Гете.

На этот раз в музыке мы не наблюдали переплетения прогрессивных и регрессивных тенденций. По крайней мере у Бетховена регрессивная сторона полностью отсутствует, если не считать спорного вклада, который композитор внес в религиозную музыку произведением «Missasolemnis». Новый стиль Бетховена явно выступает как явление, аналогичное новому диалектическому «стилю» в философии.

8. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В НАУЧНОЙ МЫСЛИ ЭПОХИ

а) Естествознание

Гегель обладал энциклопедическим умом. Отсутствие научного интереса или осведомленности в области естествознания не может объяснить принципиальную недооценку им природы. Гегель был в курсе открытий своей эпохи; к принципиальной недооценке природы привел его основной предрассудок, свойственный спиритуализму и немецкому романтизму: дух выше природы не только аксиологически, но и онтологически, суть природы не что иное, как проявление идеи, ее внешнее.

Исходя из этого спиритуалистического, идеалистического постулата, Гегель не мог создать научную теорию природы, так как в ней он искал все время развитие идеи, а не развитие самой природы. Тем самым диалектика природы у Гегеля сильно искажена спиритуалистическим постулатом: Гегель не прослеживал диалектических процессов природы, а искал, согласно своей предвзятой аксиоме, решение вопроса о том, как осуществляется субъективизация и другие специфические моменты категории духа. Природа сама представлялась Гегелю как «неразрешенное противоречие», как «подготовка» к единому и подлинному проявлению идеи: царству духовной жизни, включая гносеологическое царство. С этой точки зрения он не выше Шеллинга, у которого часто можно найти больше интереса к диалектике природы,

чем у Гегеля, хотя, как увидим, в принципе у Шеллинга также нет *прямого* интереса к природе, а есть интерес, *вытекающий* из стремления доказать приоритет духовного.

Утверждение, что Гегель или Шеллинг — конечно, в разной степени — объективно были вынуждены пойти на возмещение политического бессилия превосходством духа, и теоретическое обоснование спиритуализма не означают, что в тогдашней Германии не было возможно и другое, объективное отношение к природе. Такое отношение было возможно и было воплощено в концепции природы Гете, в его диалектике природы. Тенденции к объективному изображению диалектики явлений — через призму его идеалистической системы — привели к ценной разработке диалектики категорий, к диалектической логике и к многочисленным ценным моментам в отражении — более или менее отрывочном, более или менее идеалистически искаженном — диалектики духовных явлений. Не будучи в состоянии дать окончательную характеристику и оценку, которая может вытекать только из подробного анализа гегелевской философии природы, отметим тем не менее, что из всех источников, питавших гегелевскую теорию диалектики, точнее — «Науку логики», объективный анализ явлений природы и диалектика, заключающаяся в истории науки, были использованы менее всего. Поражает контраст между тесными связями гегелевской философии с литературой и эстетикой его эпохи, с одной стороны, и слабыми ее связями с тогдашней стадией развития естествознания — с другой. Между Гегелем и современными ему философами, писателями, художниками, критиками, эстетами существует общность вследствие присущего им всем основного противоречия между методом и системой, между прогрессивными тенденциями и стремлением уйти от действительности, между реалистическим и фантастическим и т. д. Во всех этих противоречиях философы, писатели, художники и т. д. в большей или меньшей степени, молчаливо или более или менее явно оценивают высокий образ мысли как пренебрежение объективной действительностью.

Для философов специфично в первую очередь пренебрежение материей, природой, для писателей и художников — реальной жизнью.

Ученому труднее — хотя и не невозможно — практиковать эту недооценку природы, материи, недооценку, пронизывающую всю гегелевскую философию природы. Показательно в этом аспекте двойственное отношение немецкого писателя, идеолога и вместе с тем ученого — Гете. Гете не мог освободиться от тенденций ухода от действительности, ухода в античный гуманизм, в искусство, деизм и т. д. Как ученый, Гете знает только природу, но природу «гостеприимную, утешающую», позволяющую хотя бы на время уйти от тягостных проблем немецкой действительности.

У Гегеля нет этой двойственности. Во всех своих аспектах гегелевская философия сохраняет и единую тенденцию: провозглашение приоритета духа, идеи. Аспект, в котором природа выступает как косвенный свидетель диалектики — поскольку она подтверждает диалектику идеи, а не выявляет самое себя, — заставляет думать, что гегелевская диалектика не является выражением прямых связей с эволюцией диалектического мышления, содержащегося в развитии математики, физики, химии, биологических наук. Особенно знаменателен тот факт, что Гегель отвергал ламаркизм, но зато присоединился к теории цветов Генте, то есть к наименее приемлемой стороне научной деятельности Гете.

И все-таки из анализа гегелевской философии нельзя исключить изложение уровня развития естествознания того времени. Именно в его эпоху происходят глубокие преобразования в некоторых основных отраслях естествознания. Если прямо — как это он сделал в отношении литературы и эстетики своей эпохи, объектом которой было духовное, — Гегель не смог подойти к диалектике естественных наук, то он сумел это сделать посредством методологии. Стало быть, в гегелевской диалектике и диалектике естественных наук, современных Гегелю, мы находим общие черты диалектического мышления, обусловленные в

творчестве Гегеля прежде всего исторической ситуацией, социальными и духовными противоречиями во Франции и в Германии, а в научном мышлении — развитием отдельных отраслей науки. Гегелевская диалектика и диалектика в естествознании в действительности являются притоками равной величины, впадающими в одну и ту же реку истории диалектики. С точки зрения истории диалектики в эту эпоху существовало два больших «рукава» реки диалектического мышления: диалектика мышления, включая и философское, в области социальных отношений и диалектика естественнонаучного мышления.

В содержательной статье «К вопросу о естественнонаучных предпосылках возникновения диалектического материализма» Х. М. Фаталиев показывает, что хотя последние решающие изменения в истории естественных наук, подготовившие возникновение диалектического материализма, произошли только в пятом десятилетии XIX века «...но уже в середине XVIII в. в развитии теоретического естествознания возникла *антиметафизическая линия*»[1].

До этого, как известно, в научном мышлении господствовал механистический, метафизический образ мышления, поощряемый успехами механики земных и небесных тел (Галилей, Кеплер, Ньютон). Законы механики представлялись ученым и философам того времени всеобщими законами природы, математика и механика стали образцом науки; идеалом даже для самых выдающихся философов (Галилей, Декарт, Спиноза, Гоббс).

Фаталиев с полным правом напоминает, что следует отделять механистические концепции, господствовавшие среди натуралистов, от *научно объективного содержания* их теорий, имевшего диалектико-материалистический характер. Законы природы, открытые в этот период господства метафизики, отражали определенные моменты объективной материальной диалектики явлений природы. Земная и небесная

---

[1] «Вестник Московского университета», серия общественных наук, вып. 4, № 11, 1955, стр. 7.

механика, созданная Коперником, Кеплером, Галилеем, Ньютоном, отражала «определенные моменты объективной диалектики природы (движение, взаимные связи, причинную обусловленность и т. д.) в той специфической форме, в какой они проявляются в одной ограниченной области явлений природы — в области механических явлений»[1]. В то время, однако, нельзя было вскрыть противоречие между объективным научным *содержанием*, имеющим диалектический характер, и метафизическо-механистическими концепциями. Не были известны ни связи между органической и неорганической природой, ни связи в самой неорганической природе, например между механическими, термическими и электромагнитными явлениями. Условия для проявления конфликта между диалектикой и метафизикой тогда еще не созрели. Эти условия в теоретическом отношении начали создаваться со второй половины XVIII века диалектическими элементами в концепциях природы Канта, Ломоносова, Дидро, К. Ф. Вольфа и т. д.

Хорошо известна высокая оценка Энгельсом заслуг космогонической теории Канта как бреши, пробитой диалектикой в метафизических концепциях природы. Маркс и Энгельс не располагали материалами, относящимися к деятельности Ломоносова; только в период подготовки «Диалектики природы» Энгельс намеревался заняться этим вопросом. Исследования советских ученых и философов показали, что Ломоносов своими новаторскими идеями и живым интересом к теоретическому обобщению стал в России основателем нового этапа в развитии естественных наук, и тем самым его творчество, наряду с творчеством Канта, Дидро, Ламарка и т. д., знаменовало эпоху начала борьбы против метафизики. Основными диалектическими по характеру идеями Ломоносова были идеи связи между физическими, химическими и геологическими явлениями, вклад в формулировку закона сохранения материи и движения, создание основ

[1] «Вестник Московского университета», серия общественных наук, вып. 4, № 11, 1955, стр. 6.

физической химии и его идеи о деформациях земной коры.

В «Курсе истинной физической химии» Ломоносов доказывал, что нельзя изучать физические и химические явления изолированно; их нужно рассматривать во взаимной связи. «Физическая химия, — писал он, — есть наука, объясняющая, на основе положений и опытов физики, что́ происходит в смешанных телах при помощи химических операций»[1]. Ломоносова занимали также связи, единство всех тел в природе; он опроверг метафизическо-схоластическую концепцию «невесомых» («флогистон», «электрические и магнетические флюиды») и т. д., принятие которых способствовало изоляции друг от друга термических, электро-магнетических и световых явлений, противопоставив им молекулярно-кинетическую теорию теплоты и газов.

В геологии Ломоносов защищал идею развития слоев Земли, постоянного преобразования всей вселенной и выдвинул ценные идеи относительно происхождения угля и нефти. Важным элементом материалистической философии Ломоносова, выражением диалектических элементов в концепции природы является его формулировка всеобщего закона сохранения материи и движения (1748).

Как известно, Маркс и Энгельс считали закон сохранения и преобразования энергии законом, выдвинувшим на первый план объективную диалектику природы; огромное значение имеют также открытие клетки и теория эволюции. Эти открытия были сделаны в половине XIX века, но подготовлены они были главным образом в конце XVIII и начале XIX века.

Открытие механического эквивалента теплоты показало возможность взаимного преобразования теплоты и механической работы, открытия в области электричества и магнетизма доказали способность качественного, взаимного превращения электрических и магнитных «сил».

[1] М. В. Ломоносов, Избранные философские произведения, Госполитиздат, 1950, стр. 186

Открытие закона термического действия электрического тока выявило и возможность взаимного превращения электрических и термических явлений. Все эти силы выступили, таким образом, как различные формы движения одной и той же материи. Но чтобы понять, как пришли к этому конечному результату, следует учесть ряд моментов из истории электричества, теплоты и частично оптики.

Эпоха французской революции характеризовалась организацией научного образования, установлением метрической системы, наконец, замечательными работами в области астрономии, механики и электричества [1]. Открытия, вызвавшие самые глубокие изменения в физическом мышлении, были сделаны в области электричества.

Заслуга открытий в астрономии и механике перед теорией состоит в том, что они поддержали борьбу французского материализма против идеализма и теологии. В XIX веке Араго очень хорошо понял следствия для теории из вычислений, сделанных астрономом Клеро относительно кометы Галлея. «Исполнение предсказания Клеро, — писал он, — подействовало на общество больше, чем искусные доказательства философа Бейля».

Лаплас дал знаменитую формулировку реальности принципа детерминизма — в смысле механистического материализма, — увенчавшую его крупные открытия в астрономии и механике и в теоретическом аспекте. Он считал, что, если бы кто-нибудь знал в определенный момент полную картину состояний и сил природы, он мог бы выразить в одном уравнении как движение самых крупных тел в мире, так и движение его самых мелких частиц. Для такого существа не имели бы значения ни время, ни части, потому что он «одним взглядом мог бы обнять как будущее, так и прошедшее».

Но автор формулировки этой типично механистической концепции был в то же время соавтором космогонической теории, которая пробила брешь в метафизи-

[1] П. С. Кудрявцев, История физики, М., 1956.

ческой концепции природы. Механистический детерминизм натолкнул Лапласа на разрешение загадки «ньютоновского первого толчка», на новую диалектическую концепцию истории вселенной. В то время как Ньютон или Эйлер еще допускали вмешательство божества в «дела природы», Лаплас доказал, что, несмотря на отклонения, возникающие во взаимодействии планет с Солнцем и планет между собой, устойчивость солнечной системы обеспечивается законом тяготения и целым рядом специальных условий.

Что касается практической механики, Кудрявцев считает, что в свете экспериментов Кулона над явлением притяжения и отталкивания электрических зарядов — значительными явлениями в истории электричества — нужно пересмотреть пренебрежительное отношение к С. Карно (творчество которого составило «важную веху в истории учения об энергии»). Вообще подъем французской физики в период революции доказал в то же время тесную связь между теорией и практикой; важнейшие теоретические вопросы были поставлены под влиянием потребностей промышленного развития как в Англии, так и во Франции. Кулон, например, обратился к изучению электрических и магнетических сил под влиянием конкурса на создание лучшего корабельного компаса.

В области электричества к концу XVIII века изучение электризации тел развивалось медленно, изолированно от изучения других явлений природы. Только к концу XVIII века Кулон на основе измерений, сделанных с помощью крутильных весов, смог сделать вывод, что электрические заряды притягиваются пропорционально количеству электричества и обратно пропорционально квадрату расстояния, что означало создание математических основ электростатики.

Около 1790 года Гальвани выразил идею электрической природы нервного тока. Итальянский ученый думал, что открыл «животное электричество», но Вольта устранил эту ошибку и в результате ряда тщательно проведенных экспериментов дошел до открытия вольтова столба (1800), которое похоронило гальва-

низм и открывало широкие перспективы в изучении электрического тока [1].

В начале XIX века одно за другим последовали ряд важных открытий, «...обнаруживших чрезвычайное разнообразие электрических явлений: были изучены условия возникновения электрического тока; установлено тепловое и магнитное действие тока; выяснена роль диэлектриков и т. д.» [2] Как показано в названной работе, теоретическое значение развития науки об электричестве было особенно большим, так как, «...с одной стороны, оно сделало ясной невозможность сведения электрических явлений к механическим, с другой — указало глубокую взаимную связь электрических явлений со всеми остальными физическими процессами. Тем самым учение об электричестве способствовало переходу от материализма механистического к материализму диалектическому» [3]. Этот перелом завершился работами Вольта, Ома (открывшего электрическую дугу), Дэви, Кулона, Фарадея, Ленца (профессора Петербургского университета), В. В. Петрова, Эрстеда, Ампера и др.

Открытие Вольта гальванического элемента, как уже отмечалось, было исходным пунктом множества исследований и открытий, так как стал возможным переход от электростатики к изучению электрического тока. Интерес к усовершенствованию гальванического элемента привел Беккереля к раскрытию природы химических явлений, происходящих в самом гальваническом элементе, а Никольсон и Карлиси произвели электролиз воды, открывая тем самым небывалые перспективы для развития химии. Дэви открыл на базе электролиза ряд простых тел.

На основе опыта датчанина Эрстеда, первым установившего отношение между электрическим током и магнетизмом, Ампер сумел установить основные законы электромагнетизма и написал в 1827 году работу,

---

[1] Pierre Guaydier, Les étapes de la physique, Paris, 1950, p. 19.

[2] С. Е. Фриш и Ф. Е. Тиморева, Курс общей физики, т. II, 1956, стр. 7.

[3] Там же, стр. 7—8.

синтезирующую достижения электромагнетизма. В этот период в физике была поставлена обратная задача: если магнетическое поле обладает электрическим действием, то нельзя ли получить электричество, используя явление магнетизма? Фарадей, бывший лаборант Дэви, смог в 1831 году сформулировать важный принцип индукции, в котором показывал, что не само поле, а его изменения создают электрический ток. Ленц внес важный вклад в определение природы индукции, сформулировав закон, который носит его имя, а Максвелл довел это дело до конца [1].

Дальнейшее изучение электричества в XIX веке, после 1830 года, привело к пересмотру концепций первых десятилетий XIX века, сохранявших механистический характер. Описание свойств электростатического поля имело формальный характер и основывалось на аналогии с математической теорией тяготения. Считали, что электрические силы и силы тяготения распространяются мгновенно, что они представляют «действие на расстоянии», в котором промежуточное пространство не играет никакой роли. В первой половине XIX века развитие изучения электричества вызвало отказ от гипотезы «действия на расстоянии» и необходимость учета электрического поля. Но и эта концепция сохраняла механистический характер, так как физики пытались объяснить электростатические явления, конструируя для них механический образец и принимая за основу существование всемирной пластичной среды — космического эфира. Только в конце прошлого века стало возможным раскрытие специфической природы электрических процессов, не сводимых к явлениям чисто механическим, в результате работ Максвелла—Лоренца, заменивших механический эфир электромагнитным эфиром [2].

Не будучи такими значительными по уровню и своим следствиям, как открытия в области электричества, исследования в области кинетической теории теп-

---

[1] См. P. Guaydier, op. cit., p. 73.

[2] С. Е. Фриш и Ф. Е. Тиморева, Курс общей физики, т. II, стр. 113—115.

лоты и оптики и т. д. тем не менее являлись крупными достижениями в истории физики и вместе с тем означали известную победу или подготовку победы диалектики над механистическими концепциями.

В конце XVIII века развертывается последний этап борьбы против механической теории теплоты. В одной общей работе Лавуазье и Лапласа (1784) проявились разногласия, которые разделяли физиков на сторонников теории теплоты как «флюида», пронизывающего всю природу, и сторонников объяснения теплоты невидимым движением молекул материи. Даже эти два крупных ученых еще не решили, к какой из указанных двух гипотез присоединиться. Однако в последующие десятилетия опыты Дэви, Румфорда, Т. Юнга и Ампера внесли решающий вклад в победу над механистической теорией «калорического» и заложили основу диалектического истолкования природы теплоты. Сади Карно в заметках на книгу «Размышления о двигательной силе огня» (1824) уже установил отношение между теплотой и работой: эквивалент работы, произведенной теплотой, равен переносу количества теплоты от более теплого тела к более холодному; «цикл» завершается тогда, когда количество поглощенной теплоты равно количеству выделенной теплоты, так что вообще полученная работа пропорциональна потере теплоты. Трудами Роберта Майера, обосновавшего закон сохранения энергии, был настоятельно поставлен вопрос определения механического эквивалента единства теплоты — вопрос, ответ на который дал Джоуль. В половине XIX века Клаузиус создал механическую теорию теплоты [1].

В области оптики начало XIX века ознаменовалось отказом от ньютоновской эмиссионной теории света, до этого единодушно признаваемой. Корпускулярную теорию заменила волновая. Английский физик Юнг был первым, кто восстановил в правах старую гипотезу волнообразных движений, объясняя с ее помощью явление интерференции. Но с равнодушием, проявленным большинством английских физиков к волновой

[1] E. Hoppe, Histoire de la physique, 1928, p. 277.

гипотезе, Юнг энергично не боролся. Однако новые открытия в области оптики (открытие Мало поляризации, Араго — хроматической поляризации, открытия Био и Брюстера — также в области поляризации) не нашли удовлетворительного теоретического объяснения на основе классической ньютоновской эмиссионной теории. С другой стороны, волновая теория, чтобы ее можно было противопоставить ньютоновской теории, нуждалась в экспериментальном обосновании. Эту задачу взял на себя французский инженер Френель, сумевший объяснить посредством волновой теории явления интерференции и диффракции, а затем явления поляризации и двойной диффракции.

Открытия Френеля означали новый этап в оптике — этап оптики эфира. Френелю удалось дать цельную последовательную концепцию, основанную на совершенной математической теории, опирающуюся на образцовые опыты. Оптическая теория Френеля нанесла сокрушительный удар ньютоновской теории.

Третьим значительным переломным явлением в физико-химических науках в период, которым мы занимаемся, является возникновение атомной химии. Этот факт имеет особое значение в исследовании эволюции диалектического мышления, так как в естествознании диалектика опиралась на атомистику.

В начале XIX века получила дальнейшее развитие на экспериментальной основе атомная гипотеза. Химик Дальтон установил, что химические вещества соединяются между собой посредством простых и многообразных отношений. Закон многообразных пропорций получил, таким образом, правильное объяснение: атому определенного вещества соответствует ряд атомов другого вещества. «Химические соединения в свете атомистики приобрели тот смысл, что количественные изменения, происходящие при соединении атомов одного вещества с атомами другого вещества, ведут к изменениям качественным — к образованию нового вещества»[1].

---

[1] «Вестник Московского университета», серия общественных наук, вып. 4, № 11, 1955, стр. 11.

Наряду с составившими эпоху в истории химии открытиями Ломоносова, Лавуазье и Бертоле возрождение и экспериментальное обоснование атомистики поставило химию на научную основу. Хотя многие химики не приняли атомизм, можно утверждать, что «с работ Дальтона начинается новый период не только в истории химии, но и в истории концепции материи вообще, период, который кончается гениальным открытием Менделеева» (Кудрявцев).

В биологии еще при жизни Гегеля начала разрабатываться теория трансформизма. Это исключительно важное событие в истории биологии одновременно с предшествующим ему историческим подготовительным процессом имело несомненное влияние на диалектику, несмотря на враждебное отношение Гегеля к Ламарку.

Хотя Ламарку и принадлежит заслуга наиболее ясной формулировки новой теории трансформизма, однако он был не единственным представителем эволюционных идей в эпоху Гегеля. Следует также подчеркнуть, что значительная часть идей, подготовивших трансформизм, которые, несомненно, были известны Гегелю, имеет диалектический характер и сыграла определенную роль в зарождении диалектики новой эпохи.

В XVII веке, как показал Энгельс, господствующая общая концепция природы имела метафизический характер. Вершиной этой метафизической концепции были догматическая система неизменных видов, созданная шведским биологом Линнеем, и теологическая концепция вечной гармонии, предоставленной богом, Лейбница. Линней утверждает, что «существует столько видов, сколько разных форм создало вначале божественное существо», что эти виды неизменны и новые появляться не могут. Согласно его концепции, натуралисту оставалось только составить систематический инвентарь божественного творения.

Хотя метафизические взгляды господствовали, так сказать, тиранически, они не помешали возникновению в биологии «...отдельных правильных, подчас стихийно-диалектических взглядов на животный и раститель-

ный мир»[1]. Именно на эти взгляды указывают прямые ссылки в «Философии природы» и в «Энциклопедии философских наук» Гегеля. Гегель ссылается, например, на проблему классификации и систематизации растений и животных, которые в результате развития сравнительной анатомии, палеонтологии, зоогеографии со второй половины XVIII века были систематизированы по-новому.

В процессе разрешения задач, поставленных практикой, естественные науки сблизились между собой, и это дало возможность открыть связи между разными биологическими явлениями, изучаемыми до тех пор изолированно. Во второй половине XVIII века накопление опытных данных в области описания новых животных и растительных форм (особенно из колоний), относящихся к вымершим животным и растениям и т. д., привело к подрыву догматических взглядов Линнея, к созданию так называемого «натурального метода», или «натуральной систематики», живых существ и к изучению их связей со средой. Критика искусственной систематики предполагает данной идею, что систематика должна руководствоваться природой, а не предвзятыми схемами. Французский ботаник Мишель Адансон ясно выразил эту идею. Он, однако, обращал внимание на критерий, который необходимо принимать в новой систематике, замечая, что в природе нет непреодолимых границ между классами, родами, видами, а существуют только «индивидуумы, которые следуют друг за другом, сливаясь, так сказать, один с другим через посредство разновидностей»[2]. В основу натуральной систематики Адансон положил изучение *всех* частей растения, растения как целого, в отличие от Линнея, учитывавшего только число и строение тычинок, как и некоторые детали яйцеклеток.

Другой стороной, интересной для диалектики, истории научных идей XVIII века является борьба между

---

[1] Большая советская энциклопедия, 1950, т. V, стр. 194.

[2] См. E. Guyénot, Les sciences de la vie aux XVII^{e} — et XVIII^{e} siècles, Paris, 1941, p. 34.

преформистами и сторонниками эпигенеза. Изучение зародышевого развития вызвало острую борьбу в эмбриологии между сторонниками преформизма (Ш. Бонне, А. Галлер), защищавшими метафизическое положение исконности организма, и представителями эпигенеза (Гарвей, Бюффон, К. Ф. Вольф), которые считали, что организм вновь образуется в процессе зародышевого развития. Хотя сторонники эпигенеза не могли дать материалистическое удовлетворительное объяснение развития и прибегали к «морфогенетическим силам» виталистического типа, тем не менее ясно, что в тех исторических условиях они были представителями диалектики против метафизики. Сторонники преформизма, утверждая, что зародыш существует раньше зачатия или в яйцеклетке («виталисты»), или в сперматозоиде («анималисты»), не ставили вопроса, *как* развивается зародыш; они отрицали, таким образом, его *развитие*, онтогенез. Сторонники эпигенеза хотя и не разрешали полностью вопрос, тем не менее сделали серьезный шаг в истории биологии, например Вольф, который ценными работами о развитии зародыша цыпленка создал основы эмбриологии. Это тот ученый, о котором Энгельс пишет, что он впервые подверг критике в 1759 году теорию постоянства видов [1].

Хотя едва ли можно утверждать, что русская наука была хорошо известна в Западной Европе, полная картина развития диалектических идей в истории биологических наук непременно должна включить не только имя великого Ломоносова, но и многих других ученых, которые были в России предшественниками трансформизма.

Ломоносов сделал серьезную попытку выйти за рамки метафизической концепции природы, считая, что «видимые телесные на земле вещи и весь мир не в таком состоянии были с начала от создания, как ныне находим, но великие происходили в нем перемены, что показывает история и древняя география, с нынешнею

[1] Ф. Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, 1955, стр. 11.

снесенная, и случающиеся в наши веки перемены земной поверхности»[1]. Ломоносов не ограничился выражением этих ценных идей в геологии, а пошел дальше, к утверждению об изменении органического мира под влиянием различных природных факторов, особенно под влиянием климата. Русский ученый Каверзнев тоже защищал изменчивость видов, а Крашенинников, Лепехин, Озерецковский и др. уже в XVIII веке изучали связи между организмом и средой.

Сходные идеи — важные для подготовки теории трансформизма — защищали и в Западной Европе крупнейшие ученые и мыслители-материалисты XVIII века, такие, как Бюффон, Дидро, Ламетри. Как показывает Гиено, когда Ламарк впервые изложил свою трансформистскую концепцию в 1800 году, ему было 55 лет, а это означает, что «...по своему научному образованию, по учителям своим, которые оказали на него влияние, по своим прежним работам основатель трансформизма был биологом XVIII века»[2]. Ламарк выработал свою теорию в научной атмосфере конца XVIII века на основе знаний, располагаемых этой эпохой, когда формировалась и энциклопедическая мысль Гегеля.

В историческом процессе подготовки трансформизма существенную роль сыграли идеи, известные Гегелю и усвоенные им, независимо от того, принимал он или не принимал теорию Ламарка. Такими, например, были идеи Бюффона о развитии Земли. Кроме того, борьба Гегеля против материализма энциклопедистов не помешала ему знать и использовать их диалектические идеи.

Хотя эволюционная геология была основана, по мнению Энгельса, только в XIX веке Лайелем, в XVIII веке существовал живой интерес к изучению ископаемых, что подготовило базу для усвоения идей об изменении формы Земли и одновременном изменении фауны и флоры. Ряд положений в этом направле-

---

[1] М. В. Ломоносов, Избранные философские произведения, стр. 396.

[2] Guyénot, op. cit., p. 337.

нии выдвинул Ломоносов в работе «О слоях Земли». К таким выводам пришел Бюффон в работе «История Земли» (первая часть появилась в 1744 году), которая вызвала бешеную злобу церковников, заставивших автора отречься (формально) от положений «относительно образования Земли», — как писал сам Бюффон.

Помимо истолкования данных палеонтологии, в Западной Европе основы концепции неизменности мира были серьезно подорваны изучением видов и разновидностей, географического распределения организмов, опытов по гибридизации и т. д. (Кольрейтер, доказавший возможность получения гибридов растений экспериментальным путем, работал и в России). Исследования в области морфологии, сравнительной анатомии, связанные с исследованиями в области эмбриологии и палеонтологии, привели к идее единства организации и общего происхождения живых существ (Жоффруа де Сент-Илер, Кювье, Гете). Из этих экспериментальных данных некоторые ученые, как, например, Кювье, сделали выводы метафизического характера, направленные против идеи единого плана строения животного мира.

Важно, что новые эволюционные, диалектические идеи, предшествовавшие теории трансформации, не только имели хождение в узком кругу натуралистов, но привлекали внимание энциклопедистов, широко распространявших их своими средствами пропаганды.

Гольбах, например, занимался новыми идеями, касающимися истории Земли. Он утверждает, что множество слоев Земли, содержащих разные вещества, не показывает разве, что они являются делом многих веков, а не преходящего и бурного наводнения? Гольбах приходит к выводу, что природа находится постоянно в действии. Она разрушает на одной стороне, чтобы на другой — созидать; следовательно, она непрестанно занимается тем, что изменяет поверхность нашего материка.

Ламетри и Дидро подчеркивали единство организации живых существ и объясняли это единство общим предком. Дидро даже задавал себе вопросы та-

кого рода: «В животном и растительном царстве индивид, так сказать, возникает, растет, развивается, приходит в упадок и гибнет; не то же происходит ли с целыми видами?» [1]

Французские материалисты, как и некоторые натуралисты XVIII века, настаивали также на идее непрерывности, или на «законе непрерывности». Ш. Бонне и Робине считали, что все тела в природе представляют собой восходящий ряд. Дидро, с теоретической стороны заинтересованный в том, чтобы стереть окаменелые границы между так называемыми тремя мирами природы, поднялся не только до утверждения идеи непрерывности и связи между всеми частями природы, но и сделал набросок *прогрессивной эволюции* всей природы во времени — идея, которую очень ценил В. И. Ленин. Дидро намечает этапы этой эволюции, начиная с движения, ощущения — к идеям, мышлению, отражению, сознанию, чувствам, страстям, знакам, членораздельным звукам, языку, законам, наукам и искусствам. Он показывает, «что между каждой из этих стадий протекли тысячелетия, что, может быть, существуют другие пути развития и другие стадии роста, которых мы не знаем...» [2].

Эти диалектические идеи выступали, однако, изолированно и не меняют общей характеристики механистического материализма, данной классиками марксизма французскому материализму XVIII века. В мышлении философов-материалистов и биологов XVIII века проявляются отдельные диалектические идеи целостности, взаимозависимости, непрерывности и эволюции всех частей природы, представляющие собой серьезный шаг вперед в области методологии, являющиеся выражением стремления отразить объективную действительность, пробить брешь в метафизическом мышлении, опираться на объективную действительность в противоположность априорным, метафизическим, схематическим конструкциям. В мышлении биологов и

---

[1] Дени Дидро, Избранные философские произведения, Госполитиздат, 1941, стр. 131.

[2] Там же.

философов-материалистов эти элементы диалектики неразрывно связаны с материалистической концепцией природы. Гегель не мог заимствовать у них материалистическое объяснение природы, но мог воспринять их диалектические идеи, подтверждавшие *его* диалектическую концепцию явлений, касающуюся формы целого, единства, непрерывности, связи, взаимодействия. Материалистическое и натуралистическое мышление XVIII века имело, однако, известные пределы с точки зрения диалектики: оно не знало важнейших законов качественного скачка и борьбы противоположностей.

б) Диалектические идеи Гете о природе.

Концепция природы у Гете, или, точнее, диалектические идеи природы в концепции Гете, представляет собой существеннейшую сторону его мышления и вместе с тем важный этап в истории диалектики, а также в истории естествознания и философии. Буржуазные историки философии мало обращали внимания на эту важную главу истории диалектики или же совсем игнорировали ее. Такой историк, как Виндельбанд, хотя и признает в принципе значение идей Гете о природе, не уделяет, однако, ему даже одной страницы. Что касается интерпретации концепции Гете, то она определяется как «поэтический спинозизм» и оценивается кратко и упрощенчески, как «существенное звено в развитии идеалистических систем...» [2].

Хотя связь между антиэмпирическими и антимеханистическими тенденциями Гете и Шеллинга устанавливается правильно, тем не менее стирается всякая разница между объективной, научной позицией, занимаемой Гете в вопросах исследования природы, как,

---

[1] Более подробно автор попытался изложить это в работе «Гете и вопросы философии», Бухарест, 1957.

[2] Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1935, S. 503.

впрочем, и в вопросах исследования всех явлений, и субъективной, идеалистической основой философии Шеллинга, его хорошо известным методом произвольного, ненаучного, спекулятивного искажения явлений.

Нужно с самого начала отметить, что в концепции природы Гете диалектический характер мышления выступает более выпукло, ясно и играет более существенную роль, чем материалистическое истолкование явлений. Это положение имеет свое объяснение, включающееся в уже известное положение, свойственное для немецкой философии от Лейбница до Гегеля включительно.

Если в теории познания и эстетике материалистические идеи Гете преодолевают колеблющуюся и примиренческую позицию, то в концепции природы, где конфликт с церковью был явным, Гете идет по линии деизма, принимая спинозовское понятие «бог — природа» (Gott — Natur). Его неприязнь и даже отвращение к материализму, несомненно, вызвано его отвращением к механистическому материализму.

Критика, которой Гете подвергает механистический, метафизический материализм, не только в «Поэзии и истине», но и во многих других работах, — это критика диалектика, чувствовавшего потребность в концепции, способной передать движение, разнообразие, сложность и противоречия природы.

Если для материалистического истолкования природы Гете обращается к философам-материалистам Джордано Бруно и Спинозе, это не означает, что его полностью удовлетворяла философия Спинозы. Последняя — со всеми ее диалектическими элементами (особенно в концепции свободы и необходимости, оказавшей влияние на Гете), со всеми ее историческими заслугами в защите монизма, детерминизма и т. д. — была еще далека от стремления и возможности передать диалектику природы. Спинозовская картина природы в принципе удовлетворяла потребность Гете в утверждении целостности, единства природы, но не отвечала его основным диалектическим понятиям о *жизни* природы — о ее развитии, росте, становлении, по-

лярности. Поэтому уже в молодости Гете пошел по своему собственному пути в выработке диалектической концепции природы.

Мысль Гете всегда шла от объекта к субъекту, от объекта к методу. Историческое значение диалектики природы у Гете вытекает как раз из этой точки зрения. У Гете диалектика природы не *исходит* из общей концепции эволюции идеи или духа, как у Гегеля или Шеллинга; он считает, что мышление должно быть диалектическим, чтобы соответствовать сущности *природы*, чтобы передать диалектику *природы*.

Основное убеждение в объективной диалектике природы проходит через все идеи Гете, относящиеся к отдельным или общим явлениям природы, укрепляясь по мере обогащения и расширения круга его исследований в области минералогии, геологии, ботаники, анатомии, теории видов, психологии. Жажда полного, безусловного воспроизведения диалектики явлений, включающая и колебания, специфичные для немецкой идеологии вообще, привела его даже к организмическим и гилозоистским преувеличениям или, частично, к принятию идеалистических идей Лейбница (монада и энтелехия).

Будучи одержим идеей движения и жизни, Гете на какой-то момент принимает, что неживая природа, изучаемая геологией, является «мертвой», и думает, что в природе непременно нужно выделять то, что имеет или не имеет формы (сотворения): „Die Natur... setzt dem Gestaltlosen ein gestaltetes Leben entgegen". Увлечение диалектикой природы в ее самых поражающих и пластичных формах — органической, биологической — привело Гете к необоснованным утверждениям, к недооценке неорганической природы и даже к серьезным отступлениям от материализма в теории цвета. И наоборот, наиболее блестящих успехов достигает Гете в биологических науках: в ботанике, анатомии, теории биологии.

Отвращение к механицизму заставило Гете отдать предпочтение области органического по сравнению с той областью природы, в которой механическое объяснение достигло наибольших результатов — в меха-

нике. Неслучайно Ньютон был ученым, на которого был постоянно направлен — иногда необоснованно — полемический пыл Гете.

Однако к концу жизни, сравнивая органическое и неорганическое, Гете не дает оценки, а просто констатирует онтологически: «В минеральном царстве более замечательным является простое, в органическом мире — сложное» (Беседа с Эккерманом 23 февраля 1831 года). Эта объективность является плодом зрелости мысли, которая преодолела гилозоистские склонности, сохранив только сдержанность по отношению к попыткам объяснить с точки зрения механики биологическое.

В эпоху Гете еще не созрели условия для разрешения имеющей одновременно и материалистический, и диалектический характер проблемы жизни и отношения между неорганическим и органическим. Так, например, Гете, который, как видим, с большим воодушевлением принял и развил теорию сущностного единства природы, заключающегося в бесконечном разнообразии форм, не смог подняться до идеи *связи* между неорганическим и органическим и видел между ними только качественную *разницу*: «...оба мира имеют совсем разные тенденции, и между ними не может быть никакого прогрессивного перехода».

К этой ограниченности следует добавить и стремление опереться на энтелехии Лейбница, с помощью которых, как ошибочно считал Гете, можно выявить специфику категории органического. Витализм не мог и не может дать удовлетворительное научное объяснение специфики биологического явления. Из оправданного отвращения к механицизму Гете иногда обращался к идеализму, например к концепции энтелехии, монады. Это еще раз доказывает, что сила концепции природы Гете состоит в его диалектических взглядах.

Спинозовская идея единства природы, спинозовский монизм получил у Гете диалектическое выражение благодаря настойчивости, с которой Гете подчеркивал отношение между *частью* и *целым*. Правда, Гете видел это диалектическое отношение прежде

всего через призму аналогии данного отношения в органическом, но его опыт в области искусства и в вопросах социальной жизни, а именно в вопросе об отношении между индивидом и обществом, содействовал углублению понимания этой категории.

Гете подчеркивал в первую очередь взаимодействие внутри организмов, но в то же время он очень интересовался связями между разными органическими видами и их «исходным типом» — идея, которая привела его к оригинальной формулировке эволюционного учения. Перед тем как дать оценку последней теории, следует показать, насколько сильно чувствовал Гете связь между целым и частью. Преодолев математическую и метафизически ограниченную концепцию Спинозы, Гете связывает с категорией единства категорию становления, индивидуальности и разнообразия в неразделимом диалектическом комплексе. В этом направлении он продолжает объективно замечательные для своего времени усилия Лейбница в области категориального анализа и диалектической связи категорий.

Одаренный большей способностью, чем Гердер, к анализу понятий, Гете, признавая индивидуальное значение единственного, включает его в единство природы, в целое, но не в статическое целое спинозовской субстанции, а в огромный и бесконечный процесс природы, взятой в процессе становления. Он утверждает, что «...в живой природе не происходит ничего, что не было бы в связи с целым». Понимание элемента, части, единичного возможно только через призму целого, так как «всякое создание является только тоном, оттенком большой гармонии, которую нужно изучать и в плане целого и вообще, иначе индивидуальное остается мертвой буквой...»

Исходя из опыта, из объекта, из объективной действительности, Гете сделал и соответствующий методологический вывод. Он пишет Шиллеру, что, кроме метафизического, «разорванного» способа рассматривать природу, есть и другой способ: «представить ее живой и в действии, идя от целого к частям»

В то время как у Спинозы отношение между элементом и целым сводится к аналогии с вневременной математической обусловленностью, у Гете процесс этого обусловливания происходит во времени, является историческим. Это убеждение получает свое выражение в кропотливо разработанной теории *метаморфоза,* в теории происхождения черепа из позвоночного столба, в открытии межчелюстной кости и в его эволюционной теории. Эти научные теории, несмотря на коррективы, внесенные в них впоследствии биологическими науками, показывают прочную экспериментальную основу, на которой оформилась диалектическая концепция природы Гете.

Никто, кроме заядлых реакционеров типа Густона Чемберлена, не отрицал вклада Гете в историю эволюционизма. Для истолкователя, стоящего на идеалистических, антидарвиновских позициях, включение Гете в историю эволюционизма является неправомерной «вульгаризацией» по той причине, что якобы Гете, хотя и признавал непрерывное преобразование явлений («мы верим в вечную подвижность всех явлений»), искал тем не менее за явлениями, подобно Платону, статическую, метафизическую сущность [1].

Чемберлен обосновывает свое истолкование концепции Гете в духе Платона на таких положениях: «В преходящем мы должны искать вечное» (das Ewige), или: «В природе все изменяется, но под изменяющимся покоится вечное», и т. д. Однако что понимает Гете под этим «вечным»? Сам Гете говорит об этом в одной цитате, приводимой его же платонизирующим истолкователем. Это — знаменитый стих, убедительно доказывающий, что уму Гете вечное представляется как *закон,* который нужно искать за последовательностью видимостей, за явлениями: «Sucht den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht». («В смене видимостей ищите устойчивый полюс»).

Многочисленные места в произведениях Гете, в которых он подчеркивал диалектику внутреннего и

[1] H. St. Chamberlain, Goethe, 1932, S. 650.

внешнего, сущности и явления, опровергают метафизическое истолкование, согласно которому Гете якобы разделил мир на статическую сущность и подвижные видимости.

Гете считал теорию метаморфоза универсальной теорией природы, отражающей сущность ее явлений. Хотя идея этого всеобщего закона зародилась в уме Гете на основе изучения фанерогам и оформилась в теорию, выводящую эволюцию разных частей растений из листа, она стала ясным, обоснованно и тщательно разработанным выражением концепции диалектики природы. «Метаморфоза в более высоком смысле, — пишет Гете, — означает: давать и брать, получать и терять». То, что по видимости теряется и приобретается, что ново, что становится устарелым, что умирает и что рождается, — все это составляет постоянную игру изменений природы. «Изменчивая жизнь природы состоит в том, что с точки зрения идеи представляется как равное, с точки зрения опыта выступает и как равное и подобное, и как абсолютно неравное и непохожее».

Гете считал, что для объединения этого разнообразия в единство метаморфоза является самым подходящим понятием; она одна может объяснить — изменением во времени, — каким образом может существовать связь между схожим и несхожим, между нормальным и ненормальным: «Все происходит по простому закону метаморфозы, который своим действием производит перед нами симметрическое и причудливое, плодотворное и неплодотворное, явное и непонятное».

Если из этой цитаты вытекает, что Гете считал движение, развитие, «метаморфозу» определяющими разнообразие противоположностей, то в других важных местах своих произведений Гете полагает *антиномии*, противоположности как основу явлений природы и бытия вообще. Буржуазные истолкователи тоже не отрицают особого значения, придаваемого Гете антиномиям, противоположностям, хотя одни называют их «основными аллегориями» (Чемберлен), а другие — «полярностью» (Зибек). Хотя на Гете и не оказал

влияния кантианский субъективизм и агностицизм, диалектические взгляды Канта на природу, конкретизированные особенно в теории антагонистических сил притяжения и отталкивания, он воспринял. Гете пишет, что «сила притяжения и сила отталкивания относятся к сущности материй» [1]. Это свидетельствует вместе с тем о материалистическом истолковании им вселенной. От данного положения Гете пришел к теории противоречия как основы бытия («Urpolarität»), основы самых разнообразных явлений. «На этой фундаментальной концепции,— пишет Зибек,— основывается его метод, считающий исходные явления взаимодействием двух противоположных качеств или тенденций; так, например, цвет: контрастом светлого — темного, развитие растения: чередованием стяжения — раскрытия» [2]. К последним нужно прибавить антиномию диастола — систола, которую Гете символически применял ко всему животному царству.

Гете подчеркивал единство противоположностей в первую очередь посредством соединения категорий тождества и различия: «Тождество и различие даны одновременно». В концепции Гете противоположности не исключаются, а взаимно обусловливаются, поэтому методологически мышление должно охватить их в их единстве. Это требование он выражает и в «Вильгельме Мейстере». Густон Чемберлен (тенденции которого к платонизму мы уже видели), забывая о своем стремлении превратить Гете в метафизика, извещает: «То, что преследует Гете во всех областях — в характере, интеллекте, разуме, фантазии, практике, морали, — так это проникновение антиномического...»

Гете тонко связывает категории развития и противоречия. Как и в области морали, в царстве природы напряжение и борьба противоположностей обусловливают прогресс, — на более высоких ступенях возникают противоречия, разрешающиеся на более высоком уровне. Борьба противоположностей и прогресс,

---

[1] Siebek, Goethe als Denker, 1905, S. 82.
[2] Там же.

обусловливаемый ими, представляются, таким образом, как всеобщее содержание, общее природе и духу. Но в отличие от идеалистической концепции, которая проецирует противоречия духа или идеи на природу, в концепции Гете «конечным продуктом природы в процессе постоянного прогрессивного развития является прекрасный человек»; тем самым духовный процесс имеет в своей основе предшествующий процесс развития природы.

9. ФИЛОСОФИЯ

а) Немецкое просвещение

Немецкое просвещение следует рассматривать не только в сравнении с просветительским движением в Англии, Франции или России, но и как явление специфически немецкое, под углом зрения оценки, к которой обязывает знание конкретных условий места и времени. Не достигая уровня передовых позиций, занимаемых просветителями других стран, немецкие просветители представляли для Германии даже в лице своих менее значительных представителей, таких, как Томазиус, Стош, Реймарус, Эдельман и т. д., движение, имеющее ряд прогрессивных моментов. Выявление этих моментов весьма существенно, так как они иллюстрируют новые аспекты способа, каким отразились в идеологии прогрессивные тенденции немецкой буржуазии.

Нужно отметить, что вообще эти положительные элементы переплетались с идеалистическими положениями. Это укрепляет наше убеждение в том, что гегелевскую диалектику частично можно считать продолжением в новых исторических условиях тех же прогрессивных тенденций немецкой буржуазии, которые вызвали просвещение.

Не следует забывать, что в Германии жили и внесли ценный вклад в формирование современных наук ученые, например Кеплер, в историю диалектического мышления — Николай Кузанский, в дело сближения философии с естествознанием — бэконианец

Иоахим Юншус (1587—1657), картезианец и последователь Спинозы Чирнгаузен (1651—1708), картезианец И. К. Штурм (1635—1703), юрист Пуффендорф (1632—1694), последователь философии Гоббса, противник схоластики Габриель Вагнер (1665—1720).

Не будучи оригинальными личностями, последние из числа вышеупомянутых находились под влиянием крупнейших представителей материалистической философии. Особенно знаменательным для Германии было влияние спинозизма, а в отдельные моменты — даже борьба вокруг спинозизма. Фактически это явление касается идеологической борьбы вокруг религии, так как в условиях Германии, отсталой с социально-политической точки зрения, борьба по поводу религиозных вопросов была даже в XVII веке важным аспектом борьбы между материализмом и идеализмом.

В XVII веке в Германии, как и в других странах, материалистический, атеистический характер философии Спинозы вызвал как нападки на нее, так и интерес к нёй. Церковь и реакционные круги в Голландии, Франции, Германии чувствовали в философии Спинозы опасного противника. Творчество Спинозы было запрещено римской церковью, но и протестанты встретили его неприязненно. Естественно, что в Германии спинозизм рассматривали как аморальное и незаконное учение. Но враждебная атмосфера, созданная вокруг учения Спинозы, не помешала некоторым передовым мыслителям XVII века объявить себя последователями спинозизма. Некоторые из них использовали для распространения спинозизма остроумное средство кажущегося опровержения. Так, Лоренц Шмид опубликовал перевод «Этики» с приложением, названным «Борьба со Спинозой», содержавшим несколько несущественных параграфов из «Естественной теологии» Вольфа [1]. Другие же, как, например, Фр. В. Штош, открыто использовали спинозизм про-

[1] В. Виндельбанд, История новой философии..., т. I, 1913, стр. 362.

тив ортодоксального лютеранизма. «Он обнаруживал, — пишет Виндельбанд, — решительную склонность понимать учение Спинозы в смысле, приближающемся к материализму», смысл, который Виндельбанд отрицает за спинозизмом.

Передовые мыслители Германии, однако, правильно истолковывали Спинозу, видя в нем материалиста или по крайней мере деиста; размах, которого достигла борьба вокруг учения Спинозы в XVII и XVIII веках, является доказательством этого тезиса. Даже если никто в Германии — от Лессинга до Гете включительно — и не доходил до радикализма Штоша, согласие с учением Спинозы или симпатия к нему определяли такого человека как атеиста или вольнодумца. Не входили в эту категорию, конечно, те, которые, подобно Чирнгаузену, заимствовали у Спинозы только его методологию и идеал математического доказательства. В XVIII веке, однако, столкновение между прогрессивными и реакционными тенденциями было настолько сильным, или, лучше сказать, рост прогрессивных, просветительских тенденций был настолько значительным, что оказал сильное влияние даже на теологию [1]. Из спинозизма некоторые теологи, как Эдельман (1698—1767), сделали самые решительные выводы, дойдя до проявления «слепой ненависти ко всему духовному и церковному» (Виндельбанд). Влияние спинозовского рационализма и его критики Библии было настолько сильным, что Лоренц Шмид печатает так называемый перевод «Wertheimer» Библии, позволяя себе извлечь из нее все, что казалось нелепым и неразумным. Лоренц Шмид был обвинен в издевательстве над религией и поплатился тюрьмой за эту смелость [2].

Другим сторонником Спинозы был Теодор Людвиг, который в одном анонимном письме отождествляет бога с природой, за что после разоблачения был изгнан из Пруссии.

---

[1] См. Виндельбанд, История новой философии..., т. I, стр. 429 и далее.

[2] Там же, стр. 362, 429—430.

Самый острый момент борьбы вокруг спинозизма представляет собой полемика, начавшаяся после смерти Лессинга и вызванная утверждением Якоби (в «Письмах об учении Спинозы», 1785), будто Лессинг был сторонником Спинозы. Это известие произвело неприятное впечатление не только на ортодоксов, но даже и на такого просветителя, как Мендельсон, и на других друзей Лессинга. Факты, лежащие в основе утверждения Якоби о спинозизме во взглядах Лессинга, стоит воспроизвести, так как они представляют собой культурное явление, проливающее яркий свет на общую картину идеологии в Германии последней четверти XVIII века.

Придя к Лессингу, чтобы попросить поддержки в борьбе против Спинозы, Якоби показал ему поэму Гете «Прометей». Вручая копию поэмы, Якоби сказал: «Вы столько неприятностей причинили другим, теперь приготовьтесь, что и вам будет причинена одна неприятность!» После чтения поэмы Лессинг ответил: «Точка зрения поэмы является и моей собственной. Не могу больше приспособляться к ортодоксальным понятиям о божестве; не понимаю их больше. En ke pan [1]. Это все, что я здесь вижу. К этому же стремится и эта поэма, и должен признать, что она мне очень нравится». Последовали реплики:

Якоби: Тогда, значит, вы согласны и со Спинозой.

Лессинг: Если бы я искал себе учителя, лучшего не нашел бы. (Нужно еще добавить, что Лессинга возмутило то, что некоторые третировали Спинозу, как «мертвую собаку».)

Эта знаменитая беседа (6 июля 1780 года) показывает нам, как передавался дальше факел передового мышления и каким образом — если учитывать замечание Меринга, что и Лейбниц был скрытым спинозистом, — мы можем оценить спинозизм как одну из самых *передовых* и последовательных точек зрения немецких идеологов от Лейбница до Гете.

Типичное для немцев просвещение не поднялось до последовательности и смелости Лессинга или

[1] «Одно и целое» — сжатое определение спинозизма.

Эдельмана; для него были характерны как раз колебание, отсутствие смелости, эклектическое смешение стремления к рациональному познанию и боязнь конечных выводов. Трусливый характер немецкой буржуазии сказался и на взглядах таких людей, как Реймарус, Мендельсон и даже Гердер, испугавшихся после смерти Лессинга возможности опубликования их переписки с ним и отрекшихся от смелых идей, защищаемых ими в этой переписке! Как устанавливает Меринг, даже люди с хорошими намерениями, как Мезер, Шлецер и др., увязли в болоте страха и непоследовательности и дошли до того, что стали оправдывать: одни — крепостное право, а другие — священный характер государственной власти [1]. Тем не менее в основных чертах даже колеблющиеся, посредственные и поверхностные просветители представляли новое течение, занимали более передовые позиции относительно мистицизма и мракобесия, так как их несла волна буржуазных требований, ощущающихся скорее в теории, чем в политике.

Как мы упомянули, в условиях отсталой Германии факт, что сама теология вынуждена была сильно изменить свою ориентацию, был чрезвычайно важным явлением. Наличие деизма в Германии представляет собой положительное явление, хотя он и не был здесь так действен, как во Франции. В рамках теологии просвещение действовало как сильный магнит, разделяя теологов на своих сторонников и противников. Объясняя идеалистически это явление — с учетом влияния английского деизма и внутренних противоречий вольфианства, — Виндельбанд признает, что «особенно же испытала на себе это раздробление религиозная философия, которая отражает в пределах вольфовской школы все свои оттенки, начиная с самого резкого конфессионализма до самого радикального свободомыслия» [2].

---

[1] См. Франц Меринг, Легенда о Лессинге, 1924, стр. 366.

[2] Виндельбанд, История новой философии..., т. I, стр. 429.

Если примерно до 1730 года внутри немецкого протестантства чувствовалась последняя волна подъема религиозной жизни, вызванная пиетическим движением, — как реакция, корни которой кроются в индивидуализме, против догматизма и формализма, как выражение потребности в сентиментализме и чистоте,—то после 1730 года протестантская теология теряет господство над идеологической жизнью в Германии. Это, однако, означало не радикальное непримиримое противопоставление, а тенденцию к компромиссу между рационализмом и религией, своего рода разбавленный деизм, соответствующий бессилию немецкой буржуазии. Типичные представители просветительства, или «народной философии», люди, подобные Фридриху Николаи (1733—1811) — берлинскому издателю и писателю, — были вместе с тем типичными представителями эклектического смешения рационализма и религии, выводившего из себя Лессинга. В то же время под влиянием просветительства в теологическое образование проник неогуманизм. Если в предшествующем веке изучение классических (древних) языков было подчинено теологическим целям, теперь оно становится самоцелью. Последствием этого явился факт, что «...был нарушен односторонний церковный характер высшего образования» [1]. Тем более естественным было явление, что в широких кругах интеллигенции процесс просвещения утратил религиозный характер, господствовавший до тех пор. В конце XVIII века не только высшее образование было «вырвано из рук теологов»[2], но даже начальное образование отдано в ведение государства, избавлено от опеки церкви. Однако в первые десятилетия XIX века на фоне общей реакции церковная реакция снова получила на время утраченную власть.

История религиозных учений в Германии XVIII века, независимо от того, принадлежат ли эти учения теологам или просветителям, показывает, что старая, ортодоксальная лютеранская система была заменена

---

[1] Heussi, op. cit., S. 469.
[2] Там же.

компромиссной концепцией; признавая «откровение», большинство теологов придавали ему ограниченное значение и стремились оправдать его наряду с разумом. Теологи по образованию особенно старались сохранить действенность догмы, опираясь на физико-теологическое доказательство, что вызвало появление особой литературы (ихтиотеология, инсектотеология, гидротеология и т. д.). В сущности, благодаря тенденции к рациональной ясности «они толкнули развитие теологии к деизму» [1].

После 1750 года выделяется так называемая «неология», просветительская теология, имеющая консервативное и радикальное крыло; но общим для них обоих является ослабление догматизма и тенденция превратить догму в «естественную религию», под которой подразумевается возврат к «простым истинам» Библии. «Откровение осталось неопровергнутым, но поблекло перед разумом» [2]. Представителями радикального крыла были берлинские теологи Сак, Шпальдинг, Феллер, И. С. Семлер и Реймарус; наиболее выдающимися были последние два.

Это течение теологического «рационализма» пришло к выводу, что «рациональная», или «естественная», религия выше положительных или исторических религий. По сравнению со знаменитым лейбниц-вольфовским положением о «vérité de raison» (истина разума) — «vérité de fais» (истина факта), теологи рационализма считали рациональную религию высшим и яснейшим выражением того, что исторические религии только смутно представляли. Практическое следствие этой точки зрения состояло в том, что из исторических религий, и в первую очередь из христианства, принимали только то, что было адекватно разуму, и исключали все, что противоречило ему, — всю совокупность сверхъестественных, мистических элементов и т. д. Это означает, что под влиянием английского деизма намечается борьба против самых нелепых сторон религии, но без отказа от нее, то есть

---

[1] Heussi, op. cit., S. 471.
[2] Там же.

отказа от откровения, но не от веры вообще. Тот факт, что немецкие теологи и просветители прибегали к совокупности доказательств английского деизма, весьма красноречив: в XVII и XVIII веках такие английские деисты, как Герберт де Шербери, Толанд, Шефтсбери, Коллинс, Тиндаль и т. д., пошли по линии политического и идеологического компромисса, которым ознаменовался «классовый компромисс» 1668 года между буржуазией и аристократией. У английских деистов тенденции к свободомыслию переплетаются с позицией, цинически защищаемой лордом Болингброком; свободное, атеистическое мышление разрешается только господствующим классам, а для масс следует сохранить религию. «В гостиной, думает он (Болингброк), следует улыбаться узости и нелепости представлений положительной религии, и сам он не отступает перед самыми беззастенчивыми насмешками. В общественной же жизни религия — необходимая сила, которую нельзя расшатывать без того, чтобы не рушилось основание государства — послушание масс»[1].

Хотя немецкая буржуазия находилась накануне революции, однако вследствие ее слабости и внутренних противоречий ее идеологи обратились не к Вольтеру, Дидро, Гольбаху, а к английским деистам, представлявшим линию политического и идеологического компромисса. Когда Вольтер был в Пруссии в качестве гостя короля Фридриха Великого, сам «просвещенный» монарх-деспот дал пример идеологического компромисса, восторженно заигрывая с французской культурой XVIII века, но нападая на материализм и атеизм Гольбаха, высмеивая «поповщину» и издавая декреты о свободе религии, твердо защищая ее при этом от уничтожающих нападок.

Типичным примером компромисса между взглядами просветителей и теологов-рационалистов является точка зрения Саломо Семлера (1725—1791), колебавшегося между стремлением разоблачить неле-

---

[1] Виндельбанд, История новой философии..., т. I, стр. 239.

пости религии и боязнью последствий как для себя, так и для церкви. Семлера хвалят буржуазные историки философии и теологии за то, что он обратил особое внимание на принцип исторического критического рассмотрения библии и даже дошел до положения о необходимости отделения теологии от религии. Взгляды Семлера сближаются с теориями некоторых крупнейших представителей просветительства (как Лессинг), сводивших христианство только к морали. Но он же очень резко напал на более радикальных теологов, подобных Реймарусу, за то, что они заходят слишком далеко и подрывают позиции церкви. Семлер также защищал эдикт реакционера Вельнера (1788), направленный против просветителей, хотя сам он подвергался гонениям со стороны церкви.

У Германа Самуэля Реймаруса (1694—1768), который считается самым серьезным теологом-просветителем, самым умным деистом, выступают те же противоречия, и занятая им позиция так же непоследовательна, как и у Семлера. С одной стороны, Реймарус подвергает с позиции просветительства самой острой критике нелепости библии, а с другой — защищает «естественную религию» против материалистов и атеистов. У Реймаруса были смелые идеи, вызывавшие восхищение Лессинга и побудившие его напечатать так называемые «Fragmente Wolfenbüttel» — части из работы Реймаруса, озаглавленные «Восхваление или защита просвещенных почитателей бога», что произвело большую сенсацию. На Лессинга подействовало то, что Реймарус не боялся отрицать всякое откровение, выявлять противоречие между разумом и чудесами, отрицать, наконец, возможность вмешательства божества в дела природы. Кроме того, Реймарус делает вывод, что описанные в библии случаи сверхъестественного вмешательства — это фальсификации, состряпанные попами и апостолами. Историческая основа положительной религии — христианства — является только обманом со стороны церковников, и этот вывод близок к концепции французских атеистов. Но в отличие от последних — представителей радикально настроенной буржуазии,

широко пропагандировавших атеизм, — Реймарус держал свою рукопись в ящике стола, объясняя, что поступает так «из страха».

Колебание, компромисс и тенденция к примиренчеству встречаются и у просветителей-философов, от Лейбница и Томазия до Канта и Вольфа.

б) Г. В. Лейбниц

Г. В. Лейбниц (1646—1716) — один из основателей немецкой философии, великий математик и представитель тенденций немецкой буржуазии периода ее подъема. Вместе с тем он сторонник теории врожденных идей, защитник теологии и телеологии, создатель спиритуалистической системы — теории монад.

Лейбниц страстный поборник идей национального единства Германии и вместе с тем сторонник просвещенного абсолютизма. Большую часть своей кипучей и многосторонней деятельности Лейбниц посвятил усилиям примирить принцев между собой, католиков с протестантами и, наконец, религию и идеализм с наукой. Ленин подчеркнул тот факт, что эти примиренческие тенденции характерны для Лейбница [1].

В самой оригинальной, но не самой ценной части его философии — в «монадологии» — переплетаются идеалистическая теория духовной субстанции (в смысле сознания как сущности мира) и ценные элементы диалектики. В теории познания Лейбниц пытается примирить рационализм с эмпиризмом. Нужно, однако, заметить, что это примирение не удается; «рациональные истины» и «истины фактов» стоят друг подле друга, сосуществуют, но не спаяны в диалектическом синтезе.

Исключительно одаренный исследователь в области техники, геологии, минералогии и, стало быть, мыслитель, применяющий и использующий «истины фактов», Лейбниц в гносеологическом отношении недооценивает последние, считает их случайными и лишенными до-

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 375—387.

стоинства чисто рациональных, чисто логических истин. Теория познания Лейбница, таким образом, противоречит его практике, практике выдающегося ученого.

Большое значение научной деятельности Лейбница, особая роль, которую он сыграл в развитии как науки в Германии, так и мировой науки, его диалектическое мышление и рационализм (поскольку они служили орудием против мракобесия) позволяют считать Лейбница вопреки его идеализму в философии первым крупным немецким просветителем. В ходе анализа передовых философских идей Лейбница с точки зрения истории диалектики мы постараемся выявить те очень большие научные достижения, которые немецкий философ внес в проблему категорий.

Лейбниц не смог подвести материалистический фундамент под свои диалектические идеи, ибо немецкое просвещение вообще не могло иметь своей основой материалистическое истолкование природы и познания, как это было у других представителей философии эпохи первоначального накопления капитала — у Бэкона, Гоббса, Спинозы. Взамен наиболее выдающиеся немецкие философы могли развить передовые идеи или проблемы, не предполагавшие атеистических выводов, не задевавшие открыто феодальной идеологии, или разбавить передовые идеи идеалистическими, мистическими положениями, которые уменьшали революционные идеологические следствия из передовых идей. Более того, можно утверждать, что у Лейбница, как и у Гегеля, *диалектика развилась в переплетении с просветительством и идеализмом.* В этом смысле взгляды Лейбница являются характерными для всего последующего развития немецкой философии до Гегеля включительно. Это и заставило нас включить также и Лейбница в изложение философии эпохи Гегеля.

Буржуазная историография со временем признала значение социально-политической направленности взглядов Лейбница. Но если в конце прошлого века Л. Леви-Брюль по мере своих возможностей пытался

должным образом оценить эту сторону философии Лейбница, то в настоящее время эта важная черта лейбницевского патриотизма и просветительства снова затушевывается [1].

Лейбница волновала проблема преодоления отсталости Германии, и он особенно остро чувствовал, что этому мешает политическая раздробленность его страны. Обеспокоенный упадком отечества, понимая эгоизм князей, равнодушных к общественному бедствию и занятых только собственными удовольствиями и выгодами, Лейбниц писал: «Общая родина находится в таком состоянии, что больше не нужно требовать выгод: сейчас дело в том, чтобы спастись вместе с ней. Письма, полученные из Швабии, могут вызвать жалость и слезы у самых равнодушных. Если не приложить больших усилий, упадок и разложение нашей нации на долгое время будут непоправимыми» [2].

Большую часть своих экономических, политических и даже религиозных проектов Лейбниц рассматривал в качестве средства объединения и укрепления Германии. Ссылаясь на письма, в которых Лейбниц обсуждал с Боссюэ вопрос о примирении католиков с протестантами, Леви-Брюль говорит о том, что заставляло его писать эти письма: «Не глубокая вера или горячая преданность религии, он имеет в виду политические выгоды примирения» [3]. Отказ от этого проекта был вызван тем, что просветитель Лейбниц испугался уступок, которые нужно было сдёлать католическому обскурантизму: «Когда господин Боссюэ просит нас отказаться от философского духа, это означает отказ от любви к истине...»

В том, что касается развития науки, просветитель Лейбниц занимался не только теоретическими про-

---

[1] См., например, «Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz, Paris, 1951 (работа, цель которой сводится к тому, чтобы поместить Лейбница между платоническим и кантианским идеализмом).

[2] См. L. Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibniz, Paris, 1890, p. 15.

[3] Там же, стр. 19.

блемами. Помимо замечательных усилий организовать научную жизнь и деятельность в Германии (посредством журналов, обществ, основания академии, призывов писать научные труды на немецком языке и т. д.), он с особой настойчивостью подчеркивал связь между теорией и практикой, между наукой и техникой. Выявляя заслуги немцев, отличавшихся до XVII века открытиями и изобретениями в химии, горной промышленности, часовом ремесле, граверном деле, книгопечатании, астрономии, медицине и т. д., Лейбниц оплакивал упадок мануфактур и призывал к усиленному развитию техники. Оптимизм Лейбница не сводился к теологическому оптимизму, прославляющему наш мир как «наилучший из возможных миров» и вызвавшему сарказм Вольтера. «Империя — это страна, которая существует посредством самой себя, только от нее самой зависит счастье, если она этого желает, потому что ни страна не лишена людей, которые бы защищали ее, ни люди не лишены земли, которая кормит их». В качестве последней черты образа просветителя Лейбница следует упомянуть его борьбу за признание права на труд и за создание своего рода «социального обеспечения».

Все эти черты, характеризующие Лейбница как просветителя, не отмечаются его идеалистическими истолкователями, рассматривающими влияние на Лейбница Платона, Дунса Скота, Декарта и Спинозы. Даже в оригинальной теории монад, в которой мы отмечаем сильные диалектические элементы, «...Лейбниц, кажется, возобновляет учение Платона» [1]. И все-таки даже истолкователь, видящий в Лейбнице Платона новой эпохи и игнорирующий историческую роль его просветительства и диалектики, не может отрицать, что «...идея прогресса очень четко утверждается у Лейбница» [2].

Вера в материальный и духовный прогресс на самом деле является основной характерной чертой лич-

---

[1] F. Brunner, op. cit., S. 287.
[2] Там же, стр. 66.

ности и философии Лейбница, и ее трудно отрицать или опустить. О своей эпохе Лейбниц говорил, что он хочет, чтобы она осталась в истории как «век изобретений и чудес». Головокружительное разнообразие интересов Лейбница проникнуто верой в возможность нового в науке и философии; восхищение перед античностью не мешает ему осознать принципиальные границы античной философии и научное превосходство новой философии, философии, взявшей в союзники естествознание. Целью философии является постепенное коллективное завоевание природы учеными.

Он ощущает необходимость, чтобы каждый содействовал по мере своих сил созданию новой науки. «...сколько побед над природой могли бы мы насчитать», — пишет он в «Принципах прогресса наук». Лейбниц неправильно критикует Декарта за то, что его философия якобы не дала практических результатов, не оказалась полезной для жизни, так как «...смысл истинной науки состоит в полезных изобретениях, которые могут вытекать из нее» (письмо к Мальбраншу от 22 июня 1679 года). На столетие раньше энциклопедистов Лейбниц занимался проектом энциклопедии, в которой должны были быть учтены и достижения ремесел, подобно тому как и Берлинская академия должна была бы, по плану Лейбница, заниматься развитием ремесел, промышленности и торговли.

Лейбниц непоколебимо верит в способности разума, «естественного света», который посредством доказательства и аргументации, доступной всякому, имеется во всех умах. Он удивляется тому, что иезуиты с враждебностью относились к Копернику, Галилею, Декарту, вместо того чтобы пытаться приспособить религию «к этому светлому веку». Несмотря на старание Лейбница содействовать рационализации религии, к нему плохо относились и протестанты и католики. Он был сторонником английского деизма и видел в христианстве только моральную сторону, предвосхищая тем самым точку зрения, свойственную более поздней эпохе, что и объясняет недоверие

церковных кругов к этому слишком «раннему» просветителю.

Лейбниц выразил прогрессивные тенденции эпохи не только в той мере, в какой он отразил необходимость развития производительных сил, познания природы, поощрения науки и техники, но и диалектическим характером своего мышления. В свете актуальных задач философии нужно извлечь из-под покрова теологического учения о «предустановленной богом гармонии» между монадами ценный анализ категорий индивидуальности, разнообразия, взаимодействия, силы. Характеристика субстанции посредством силы, деятельности, динамизма, — следовательно, важность категории силы, — означала, как показали Маркс и Ленин, перелом по сравнению с метафизической, статической концепцией субстанции Декарта, Спинозы, Гоббса. Но эта диалектика утвердилась не непосредственно в объяснении природы, а *косвенно*, выразившись в диалектике сознания и мышления.

Как и Гегель, Лейбниц — философ, занимающийся прежде всего сознанием и мышлением как с точки зрения его философского развития, так и с точки зрения примата категорий индивидуальности и непрерывности или развития, которые Лейбниц считает общими категориями бытия. Но в первую очередь они для него — специфические категории монады, простой неделимой субстанции, или «души».

Индивидуальность, разнообразие и развитие — атрибуты монады, и одновременно — так как монада представляет собой субстанцию — они категории всякого бытия. Как и у Гегеля, у Лейбница вопреки идеализму диалектика, понимаемая первоначально как нечто подчиненное потребностям «системы» монадологии, распространяется на все явления, диалектика духа переходит в диалектику природы. Особенно показателен тот факт, что при оценке лейбницевской диалектики Ленин использует формулу, аналогичную тем, которыми он характеризует ценность гегелевской диалектики, скрытую под идеалистической оболочкой системы. Ленин пишет о Лейбнице: «тут своего рода

диалектика и очень глубокая, *несмотря* на идеализм и поповщину»[1].

То, что Лейбниц исходит из диалектики сознания и мышления, доказывает остающаяся в его системе несовместимость механистического материализма, через призму которого он видит природу, с идеалистической диалектикой, посредством которой он истолковывает монаду и математическое явление. Как нам удалось уточнить, в отличие от монады «материи свойственна только способность к движению, но не к самодвижению»[2]. Для монад Лейбниц дает глубоко диалектические определения:

«9) Каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении.

10) Я принимаю также за бесспорную истину, что *всякое сотворенное бытие* [курсив мой. — *К. И. Г.*], а следовательно, и сотворенная монада, подвержено изменению и даже что это изменение в каждой монаде беспрерывно.

11) Из сейчас сказанного следует, что естественные изменения монад исходят из *внутреннего начала*, так как внешняя причина не может иметь влияние внутри монады...»[3]

Из выделенного нами, как, впрочем, и из всей цитаты, вытекает, что разнообразие и постоянное изменение являются исходными, *внутренними* атрибутами монад («душ»), которые распространяются самое большее на «созданные существа», но не на неживую природу. Тем не менее Лейбниц, поскольку он рассматривал монаду как выражение субстанции вообще, стало быть, бытия вообще, распространяет диалектику на всю природу, вырабатывает понятие «силы», благодаря которому его концепция природы

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 381.
[2] БСЭ, изд. 2, т. 24, стр. 448.
[3] Г. Лейбниц, Избранные философские сочинения, 1908, стр. 341.

выше картезианской теории «протяжения» и спинозовской «субстанции», так как они являются статическими, окаменелыми, метафизическими образцами природы.

К диалектическим идеям об определенных явлениях природы Лейбниц пришел *непосредственно*, но изучал и истолковывал их как изолированные явления; так он истолковывает, например, физические законы столкновения упругих тел. Он выражал и диалектические идеи, относящиеся к проблеме связи между живыми существами и неживой природой, сформулировав гипотезу о существовании определенных животных-растений как промежуточных звеньев; он защищал идею истории Земли и считается первым теоретическим представителем эволюционизма в биологии. Но, как вытекает из знаменитого письма к Вариньону, в котором Лейбниц формулирует «принцип непрерывности» (эволюция без скачка), он исходил из математики, из действенности этого принципа в области математики, считая, что его нужно распространить и на природу: «Всеобщность этого принципа для геометрии заставила меня вскоре понять, что он не может отсутствовать в физике, поэтому я считаю, что для сохранения правил и порядка в природе физическое должно постоянно согласовываться с геометрическим» [1]. Ясно, что здесь Лейбниц отдает дань типичной рационалистически идеалистической точке зрения, которая декретирует приоритет математического перед природой. Этот пункт является исходным и для современных ему великих философов-рационалистов, отдающих предпочтение математике, таких, как Декарт и Гоббс. Но этот идеалистический исходный пункт не помешал Лейбницу увидеть *всеобщую* реальность непрерывности, фактически изменений, эволюции: «Во вселенной — если основываться на метафизических рассуждениях — все явления находятся в такой связи, что *настоящее всегда скрывает в себе будущее, и всякое* данное состояние можно

[1] Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. II, Leipzig, 1924, S 556.

объяснить естественным образом только посредством состояния, которое предшествовало ему»[1].

Лейбниц характеризует монаду также и посредством способности *к единству разнообразия* в том смысле, что в каждой монаде представлены все остальные, и, следовательно, каждая монада включает в себя разнообразие всех остальных. Единство достигается *процессом представления* в монаде, в сознании. Категория развития открывается Лейбницем опять-таки в сознании, в процессе представления. Монада является силой, способной воспринимать, деятельностью будет восприятие. Несмотря на свой богатый опыт исследователя природы, Лейбниц находит, стало быть, категорию деятельности не *непосредственно* в природе, а первоначально в сознании, в восприятии. Сами монады различаются между собой степенью ясности представления, стало быть, чисто духовным свойством или способностью. В соответствии со своей спиритуалистической точкой зрения Лейбниц выводит из этой характеристики, действительной для психического и духовного плана, категорию всего существующего. Но вопреки этой психологизации и спиритуализации всей вселенной Лейбниц в другом аспекте отмечает идею, что совокупность монад, а *значит, и вся вселенная,* представляется как последовательность ступеней, через которую проходит *прогрессивная линия духовного развития* от смутного к ясному, от менее ясного — к максимальной интеллектуальной ясности. Таким образом, в основу бытия положен *процесс духовного выяснения*, а это не что иное, как очевидное предвосхищение основного положения Гегеля!

Сходство Лейбница с Гегелем еще больше усиливает идея, что деятельность, само действие сводится к степени выяснения, к самосознанию. Низшие монады совсем не обладают этим свойством, они являются пассивной материей, располагающей только ощущениями. Высшая монада, которая превосходит все остальные ясностью и отчетливостью всех своих

[1] Leibniz, op. cit., S. 557.

представлений, есть бог. У Лейбница, следовательно, проявляется то мистическое отождествление высшего интеллекта с божеством, которое разовьет и Гегель в «Науке логики» и «Философии религии».

Вопреки спиритуалистическому, рационалистическому и мистическому характеру, который Лейбниц придал категории развития, роль, выполняемая этой категорией, дополненной идеей ступеней, особенно важна как для самой системы, так и для истории философии. Буржуазные историки философии, видевшие в монадологии только множественность, преуменьшают специфику лейбницевской концепции: идею всеобщей постоянной эволюции, идею бесконечного разнообразия ступеней и промежуточных оттенков от самых простых до самых сложных форм бытия, постоянной неразрушимой цепи, из которой нельзя убрать ни одного звена, ни даже одного индивида [1].

Предвосхищая Гегеля, Лейбниц говорит о существующей в каждой монаде тенденции (appétit) перехода от одного восприятия к другому, — то, что Гегель назовет «саморазвитием» или «самоосуществлением» духа. В то же время Лейбниц, как и Гегель, связывает свободу с мышлением: только монады, которые *мыслят*, *свободны*. Эта свобода определяется как индивидуальная: свободен тот, кто действует согласно своей собственной сущности. Все существование, понятое как процесс, вершиной которого является совпадение между мышлением и свободой, — вот образ вселенной, общий Лейбницу и Гегелю.

Однако можно рассмотреть еще два аспекта, в которых Лейбниц предвосхищает гегелевское положение о развитии духа. Лейбниц находит приблизительно возобновленную Гегелем идею противоположности сознательного — бессознательного. Чтобы еще сильнее подчеркнуть значение высшей, конечной ступени цепи монад — бога, Лейбниц сформулировал психологическую гипотезу неосознанных представлений. Согласно его положению, любая монада в каждый момент должна иметь возможность представлять мир. Но

[1] Leibniz, op. cit., S. 45, 61 и далее.

поскольку это неосуществимо, так как монада, являющаяся элементом сознания человека, не может иметь в каждый момент такой массы представлений, Лейбниц прибегает к гипотезе, что монада располагает большим количеством представлений, не зная о них, значит, располагает неосознанными представлениями. Таким образом, удовлетворено желание придать максимальный блеск высшей монаде — божеству, которое чудесным образом осознает всю вселенную, имеет полную ясность и точность.

Некоторые истолкователи утверждают, что идея неосознанных представлений возникла у Лейбница по аналогии с его собственным открытием исчисления бесконечно малых величин. Возможно, теория исчисления бесконечно малых величин послужила толчком для этого, но решающую роль сыграло основное спиритуалистическое требование немецкой идеологии, которое, как мы увидим, проявлялось во многих ипостасях. На этот раз у Лейбница спиритуализм переплетается с мистицизмом, у него нет мужества приписать высшие атрибуты наивысшего сознания и свободы чему-либо другому, помимо центральной монады, то есть богу. Так же поступит и Гегель.

Влияние Лейбница на Гегеля или же связи и аналогии между лейбницевской и гегелевской философией устанавливались часто. Однако их отмечали просто как факт или же они обычно были спекуляцией тех историков философии, которые только прослеживали эволюцию немецкого идеализма. В обоих случаях, однако, отсутствовало историческое объяснение этого влияния или этих аналогий, объяснение необходимое тем более, что оно устраняет истолкование философии как Лейбница, так и Гегеля как простых этапов идеализма. Философия того и другого была много большим, чем просто этап в истории идеализма, так как оба мыслителя были крупными представителями *диалектики и немецкого просвещения*. Именно этот факт так поразительно сближает их: они гораздо глубже других философов Германии за последние полтора века проникли в царство диалектики (Лессинг достиг таких же высот, но не в философском плане).

Вторая черта, сильно сближающая Лейбница и Гегеля, — это общий путь, которым они пришли к диалектике: путь идеализма, или, точнее, спиритуализма. Как у Лейбница, так и у Гегеля диалектические положения неразрывно связаны с идеалистической основой. У Канта, например, самые ценные элементы диалектики содержатся в произведении, посвященном естествознанию. Но если универсальность и глубина мышления является субъективным фактором, то тот факт, что у Лейбница и Гегеля диалектика переплетается с идеализмом, можно объяснить, как мы уже знаем, только социологически. Эта общая черта не только важнейшая, но и, более того, одинаково объясняется: как Лейбниц, так и Гегель пришли к диалектике через просвещение и идеализм, что обусловлено было спецификой общественно-политического развития немецкой идеологии в эпоху, в которую они жили.

Лейбниц в одном из писем к де Вольеру, с которым он подробно обсуждал проблему субстанции, ясно показал, что диалектическая идея самопреобразования, деятельности пришла ему в голову на основе анализа сознания: «Дальше нужно отметить, что этот принцип деятельности нам в большей мере доступен, так как он составляет своего рода аналогию тому, что обитает в нас самих, — представлению и тенденции» [1].

Хотя Лейбниц рассматривал явления сквозь призму сознания, он смог все-таки определить границы применения и роль ряда диалектических категорий: категорий единства, различия или разнообразия, эволюции, индивидуальности, прогрессивного перехода от низших форм к высшим. Неслучайно имя Лейбница фигурирует и в истории психологии. Поскольку Лейбниц не преодолел политической и идеологической слабости своего класса, он выбрал идеализм как форму общего спекулятивного или метафизического истолкования всех явлений. Лейбницевский идеализм происходит теоретически из неправомерного распространения категории сознания на все существующее; это онтоло-

[1] Leibniz, op. cit., S. 347.

гия или метафизика на психологической основе, психологический идеализм, аналогичный бергсонианству. Но в то же время у Лейбница имеются достижения:

1) он вскрыл роль указанных категорий — категорий единства, различия, эволюции, развития от низшего к высшему — в свете явлений сознания;

2) отметил роль этих категорий *во всем бытии.*

Следует отметить, что у Лейбница вопреки ошибочному исходному положению (монада — сущность мира) и гносеологическому априоризму принцип индивидуальности содействовал открытию и применению новых категорий, помог диалектически осветить важные явления, то есть бороться против метафизического мышления, отвоевать почву, захваченную метафизикой, особенно в биологии и психологии.

Значение полемики Лейбница с картезианством состоит как раз в критике метафизики, картезианского механицизма в проблеме отношения между материей и сознанием, в вопросе трактовки животных организмов как автоматов, в механистической концепции субстанции, сводимой к протяженности, в вопросе сферы применения категории количества. Углубление в проблемы сознания, вызванное специфично немецкими отрицательными объективными условиями, и выявление черт или категорий, общих сознанию и вселенной, позволило Лейбницу понять решающий факт, что природу нельзя отождествлять с механизмом и что она не является книгой, написанной только на математическом языке (Галилей). Хотя Лейбниц был крупным математиком и отдал надлежащую дань современной ему концепции математики как идеальной, образцовой науки, хотя он и мечтал о том, чтобы свести живую действительность к схоластически-схематической «общей характеристике», тем не менее он, как крупный диалектик, восстал против схематизации природы, против сведения на нет качества, единичного, индивидуального, разнообразия и различия в явлениях природы. Он утверждает, что «новые», то есть «механицисты», пошли в своей реформе слишком далеко. Так, между прочим, они смешивают естественные вещи с искусственными, не имея достаточно возвышенных

идей о величии природы. Они думают, что «различие между механизмами природы и нашими — только различие в степени» [1]. Лейбниц противится этому механическому отождествлению. Природа не является «машиной», между природными явлениями и нашими техническими сооружениями существует качественная разница; его система, заявляет он, ставит целью отразить это.

Теория монады, стало быть, была создана и для того, чтобы устранить недостатки механицизма, установить его пределы; Лейбниц подвергает механистический атомизм критике с намерением заменить его концепцией, в большей мере соответствующей качественным различиям во вселенной и способной вместе с тем выразить «деятельность», передать жизнь и индивидуальность [2]. Это, конечно, не значит, что Лейбниц, как ученый, полностью преодолел механицизм, — это было неосуществимо в тот период истории науки и философии. В объяснении физических явлений Лейбниц сохраняет принцип, что только с помощью движения, перемещения можно объяснить все остальные материальные явления. В другом месте он заявляет: «Величина, фигура, движение — вот что является постижимым». Это — основной механистический принцип, который объединяет его с Декартом и Спинозой и очень правильно оценивается им как завоевание нового научного мышления, неизвестного античным и средневековым ученым. Критикуя крайности метафизического механицизма, Лейбниц стремится, чтобы его утверждения не оказались на руку спиритуалистам кембриджской школы, боявшимся, что математическое, материалистически-механистическое истолкование природы нанесет вред теологической концепции. (Что, впрочем, исторически было неизбежно.) Лейбниц показывает, что введение монады как сущности материи не должно противоречить механистическому, «демокритовскому» объяснению явлений природы;

---

[1] Г. Лейбниц, Избранные философские сочинения, стр. 120.

[2] См. там же, стр. 12.

душа не может действовать на тела, не нарушая законов природы, чего Лейбниц не допускает (согласно «Теодицее», § 60—61, «Монадология», § 80). Чтобы успокоить теологов, Лейбниц находит тонкое доказательство: бог не может вмешиваться в процессы природы, так как, если бы он вмешался, это значило бы, что он не предвидел все с самого начала самым совершенным образом.

Как представитель класса, видевшего необходимость познания природы, Лейбниц полностью посвящает себя научному исследованию и бережно сохраняет принципы механистического материализма. Но вместе с тем, как теоретический представитель класса, подчиненного абсолютизму, Лейбниц — в духе Платона, Плотина и схоластической теологии — недооценивает материю. В теологической, спиритуалистской концепции, продолженной немецкими идеалистами, материя относится к низшей ступени, воплощает принцип пассивности. Выражая интерес буржуазии новой эпохи к познанию природы, Лейбниц стремится как можно глубже анализировать природу с количественной стороны, но в то же время он наделяет ее самодвижением, индивидуальностью и разнообразием, которые вначале приписываются сознанию. У Лейбница природа далеко не имеет того престижа, самостоятельности и блеска, которыми она пользуется в концепции Бруно или Спинозы. Лейбниц, как и Гегель, считает природу ниже духа. Тем не менее Лейбниц считает, что существует равновесие между объективным исследованием природы, уважением к ее объективным данным, с одной стороны, и метафизическим спиритуализмом монадологии — с другой. У Гегеля это равновесие исчезает, природа становится только «внешним» духа.

Особое значение, которое получило сознание, дух в истории немецкого идеализма, имело два источника: с одной стороны, необходимость развития культуры, науки, стало быть, положительный, антифеодальный, просветительный источник; с другой стороны, необходимость *компенсации.* Поэтому у Лейбница отсутствует

последовательно проведенная точка зрения на материю.

Его отношение к материи противоречиво: он пытается примирить интерес и презрение к ней. Лейбницу, как ученому, не удается сохранить *единое* объективное отношение к природе. Компенсативная спиритуалистическая концепция заставляет его ввести аксиологические оценки материи, что, в сущности, не отличается от позиций Платона или Августина.

Мы видели, что хотя с научной точки зрения материалистически-механистическое объяснение является не только удовлетворительным для него, оно представляет собой достижение его века, «принципы механизма или законы самого движения с «философской» этической точки зрения нельзя вывести из простого наблюдения над протяжением и непроницаемостью. Материя в себе, или масса, которую можно назвать и *первоматерией*, не является субстанцией или хотя бы агрегатом субстанций, а чем-то несовершенным» [1]. Лейбниц, стало быть, разделяет спиритуалистически-идеалистический предрассудок, общий как античным идеалистическим философам, так и теологам, — предрассудок о «несовершенстве» материи. Объективные явления природы заставляют Лейбница наделять их атрибутами изменчивости и разнообразия, однако он не считает их категориями материи, утверждая, что они «заимствованы» у монад, у энтилехий. Лейбниц, как мы видели, был беспощадным критиком субстанции, метафизически понятой Декартом и Спинозой, но не мог избавиться от идеалистического предрассудка о «несовершенстве» материи.

Другим примером противоречия и переплетения диалектики с идеализмом является позиция Лейбница в проблеме отношения тела и души. Вначале Лейбниц сохраняет категорию индивидуальности только для сознания. Хотя нельзя признать полностью состоятельными преувеличения неокантианского истолкования, особенно Баденской школой (Гёнингсвальд), однако,

---

[1] Г. Лейбниц, Избранные философские сочинения, стр. 370—371.

следует согласиться с тем, что Лейбниц дал повод для сведения сознания к функции объединения представлений; впоследствии это вылилось в кантовскую апперцепцию. Кассирер, более умеренно изложивший эту интерпретацию, признает, что в концепции Лейбница дух не отделен от материи и что индивидуальность монад основывается на биологической индивидуальности тела. Лейбниц опровергал продолженную во времена средневековья Аверроэсом аристотелевскую концепцию «активного интеллекта», оторванного от всякой биологической индивидуальности. Лейбниц не допускает существования духа или разума, оторванного от органической индивидуальности, мышление является всегда индивидуальным; это мышление той или другой монады, но благодаря существенной связи между монадой и остальной частью вселенной монада может отразить макрокосм. Ни одна монада не похожа на другие, но, так как они все связаны с тем же макрокосмом, их мышление сообща может отразить макрокосм.

Если Лейбниц нашел такое удачное применение принципу индивидуальности, это еще не значит, что он сумел дать правильное решение столь часто обсуждаемому в ту эпоху вопросу об отношении души и тела. Во-первых, согласно спиритуалистическому тезису — аксиологическому первенству души над материей, — монада души считается выше по той причине, что тело составлено из монад, имеющих смутные представления, в то время как монада души (и только она) имеет ясные представления. Кроме того, монада души считается выше и по той необъяснимой причине, что она является якобы «более активной».

Противоречивые тенденции и попытка примирить их проявляются у Лейбница и в трактовке этических и религиозных проблем. Наиболее поразительной является тенденция примирения механицизма и финализма, тенденция, о которой говорят и буржуазные комментаторы. Механицизм и финализм представляют собой противоречие между положительной тенденцией точного, объективного познания природы, с одной сто-

роны, и тенденцией спиритуалистического, религиозного искажения объективного объяснения — с другой.

Как мы видим, Лейбниц защищает механистический материализм, когда его теорию оспаривают спиритуалисты теологического уклона — Кембриджские платоники. Но Лейбниц, как идеолог слабой буржуазии, боявшийся абсолютизма, не может отказаться ни от теологии, ни от телеологии. В «Metaphysische Abhandlung» («Метафизическое изложение») в 1686 году Лейбниц ясно выразил свое желание и старание примирить детерминизм с теологией и телеологией. «Я считал нужным остановиться на этих соображениях, касающихся конечных причин бестелесных вещей и причин вещей, наделенных разумом, чтобы доказать возможность применения этих понятий даже в физике и математике, чтобы, с одной стороны, очистить механистическую философию от недоверия, с которым к ней относятся, а с другой стороны, чтобы поднять дух наших философов от механических соображений к более высоким мыслям» [1].

Следовательно, он признается в боязни, что детерминизм может быть истолкован как атеизм, как беззаконие. Лейбниц знал, конечно, каким преследованиям подвергается философия Спинозы и, по примеру Декарта, предпринимал меры, чтобы предупредить реакцию церковников. Разумеется, это не следует понимать так, что Лейбниц намеренно скрыл материалистическое мышление под фразеологией финализма. Немецкая буржуазия конца XVII века и начала XVIII века была не сильнее французской буржуазии, которую представлял Декарт. Поэтому Лейбниц утверждает, что человек может *стать* свободным, его деятельность и моральное усовершенствование зависят от него самого. В этом отношении Лейбниц отражает тенденции буржазии к завоеванию для себя моральной автономии, к освобождению из-под опеки религии. Но этическая деятельность, человеческая жизнь имеет и второй отрицательный смысл, смысл теологический

[1] Г. Лейбниц, Избранные философские сочинения, стр. 166.

и финалистский: все, что существует в мире (в том числе и воля человека), относится к цепи обусловленных явлений, представляющих, однако, божью волю. В конце концов, индивидуальная воля или принцип индивидуализма в этике Лейбница компенсируется страхом перед религией.

Этика Лейбница содержит и положительные стороны, которые могли быть признаны без боязни столкновения с требованиями религии: 1) идея, что тенденция к личному счастью должна переплетаться с желанием счастья другим и радостью за них; 2) идея, что самая живая и непосредственная сторона этического усовершенствования состоит в прогрессе культуры, в обогащении духовной жизни. Последний идеал является просветительским, и он направлял развитие немецкого просвещения, подготавливая неогуманистический идеал, но вместе с тем он имел отрицательное влияние, ориентируя этические силы на книжный идеал, удаленный от политических вопросов.

Вышеизложенным двум положительным этическим идеям противостоит, однако, наиболее отрицательная сторона всей философской деятельности Лейбница — философское оправдание послушания и апологии религии в «Теодицее»: Лейбниц написал эту работу в качестве противовеса сомнениям, выраженным современным ему вольнодумцем Пьером Бейлем, следовательно, написал ее в защиту религии и религиозной морали. Весьма знаменательно, что в то время как Бейль решительно отрицает религию, насколько было возможно во Франции, Лейбниц берет на себя задачу написать «Очерки Теодицеи о доброте бога, свободе человека и происхождения *я*» (1710). В то время как Бейль стремился раскрыть противоречия между наукой и религией, Лейбниц увенчал себя «Теодицеей» — произведением, примиряющим старое и новое.

в) Немецкие мыслители XVII—XVIII веков.

Помимо работ спинозиста Фр. В. Штоша, еще в конце XVII века и начале XVIII века для философской жизни Германии важным событием было появ-

ление двух книг, содержащих материалистические идеи: «Cogitationes medicolegales» (1697) Панкрация Вольфа и так называемая «Переписка о сущности души» (1713). Панкраций Вольф считает мышление следствием механизма тела, так же детерминированного им, как и другие телесные явления. «Переписка о сущности души» — работа, которая долгое время считалась анонимной, ее шутки ради приписывали некоторым теологам; с некоторых пор ее автором считают врача Бухера [1]. Она защищает в сатирической форме полную независимость философского исследования от всякой власти. С точки зрения методологической она направлена против рационализма, против картезианства; опираясь на позиции экспериментальной методологии Бэкона, автор предлагает распространить этот метод и на психологические проблемы. Предвосхищая знаменитую книгу Ламетри «Человек-машина», Бухер развивает положение качественного сходства между человеческой и животной психикой, отрицает постулат о бессмертии души и духовной «субстанции». Вся психическая деятельность является категорией, сводимой к деятельности мозга. Отрицание свободы воли и признание значения тренировки и воспитания воли и мышления в свете механической деятельности — это положения, венчающие данное произведение, являющееся выражением механистического материализма. Как замечает Виндельбанд: «Насмешка ясна, когда это учение в «Briefwechsel» в конце концов опровергается с ортодоксальной точки зрения аристотелизирующего меланхтонианства при помощи ссылки на учение о творении, воскресении и т. д.» [2]

Другим современным с «Перепиской» проявлением материализма и атеизма (тоже анонимным) и недавно оцененным является атеистическое произведение, принесенное в 1714 году неизвестным в церковь святой Екатерины в Магдебурге.

Г. Штиглер в названной выше статье показывает,

[1] Готфрид Штиглер — забытый немецкий атеист начала XVIII века.

[2] Виндельбанд, История новой философии..., т. I, стр. 363.

что это сочинение, полностью игнорируемое буржуазными историками немецкой философии, вызвало сильную реакцию со стороны теологов, которые едко нападали на него. Анонимный атеист нападает на догмы троицы, отрицает существование бога, считает душу смертной, а материю — бессмертной. Атеистический памфлет издевается над библией, а евангелистов объявляет «искусителями и обманщиками». Автор памфлета признает только природу и в развитии этого положения опирается на стоиков, но идет дальше их, отрицая всякое божество: имманентное природе или трансцендентное. В адрес священников и проповедников он посылает крепкие выражения, клеймящие и издевательские.

Так как ортодоксальное лютеранство являлось основной идеологической опорой деспотизма в Германии того времени (Меринг), атеистические нападки на официальную религию направлены и против абсолютизма. Штиглер приходит к выводу, что, поскольку критики религии, подобные Штошу, Бухеру и т. д., высказывались более умеренно, поскольку сами принадлежали к более высоким социальным кругам, уверенный, беспощадный тон памфлета свидетельствует о плебейски-демократическом социальном происхождении автора.

Подобный радикализм в немецком просвещении встречается не часто. Но это не должно привести к недооценке деятельности тех просветителей, философия которых, не отличаясь ни смелостью, ни качеством мышления, как, например, концепции Христиана Вольфа или Мендельсона, имела все-таки некоторые прогрессивные черты. Нельзя отрицать того факта, что Вольф (1679—1754) был представителем плоского метафизического образа мышления, что он обратил в метафизику и разбавил все богатое и содержательное мышление Лейбница, что его философия всегда была воплощением колебаний и противоречий, свойственных немецкой буржуазии. Но Вольф продолжал по мере своих возможностей рационалистическую просветительскую философию Лейбница, содействуя замене ею меланхтонизма — смеси люте-

ранства, аристотелизма и схоластики,— господствовавшего в предшествующем веке. Именно рационалистический, просветительский характер деятельности, развернутой им в Галле, и воздействие, оказываемое им на молодежь, вызвали злобу клерикальных реакционных кругов, которые добились от короля Фридриха Вильгельма I изгнания Вольфа.

Несомненно, бурная деятельность, развернутая Вольфом с целью представить систематически лейбницевские положения, деятельность, конкретизировавшаяся в философии рационального доказательства, в технике оперирования ясными понятиями, хотя и страдала отрывом от опыта, тем не менее противостояла обскурантизму и создала получившую широкое распространение рационалистическую философскую культуру. Не отрицая роли опыта, Вольф пренебрегает экспериментальными науками и сводит их роль к ограниченному описанию и констатации. Восприятие и для Вольфа является смутным средством познания, но он не отказывается от него, а принимает его наряду с разумом. Для Вольфа характерно колебание в том, что касается отношения между рациональным и чувственным познанием. На практике в вольфовской системе наук в трактовке каждого предмета приводятся две параллельные линии: философская и эмпирическая. Философское исследование ищет причины или основания вещей, цель эмпирического исследования состоит только в установлении существования фактов, «фактической истины». Виндельбанд замечает, что рационализм Вольфа не довольствуется понятийной дедукцией несуществующей вселенной. Но этого не мог желать ни один новейший рационалист, философский представитель буржуазии. Буржуазные рационалисты не могли предоставить спекулятивной дедукции превалирующую роль, которую она имела в схоластике; они довольствовались тем, что принимали или допускали опыт, не отрицая его, но и не считая его основным методологическим принципом и не выводя всех следствий из этого принципа. Вольф опирается в первую очередь на принцип противоречия,

из которого выводит все возможные рационалистические, метафизические следствия. Вообще формальная логика предоставляет Вольфу технику и методологию всякого познания.

Печать непоследовательности лежит и на вольфовской концепции субстанции, которая, согласно Вольфу, не состоит ни из материальных атомов, ни из духовных монад, являясь компромиссом между обоими понятиями: точно так же пространство не есть нечто материальное, но и не является, как у Лейбница, формой представления сосуществования.

В социально-политических вопросах Вольф является теоретиком просвещенного деспотизма, развивая лицемерное положение: деспотизм «для блага» подданных. Даже буржуазный историк философии признает, что «...этот благодетельный деспотизм являлся верховным идеалом, до которого были в состоянии возвыситься немецкие филистеры»[1]. Вольф — сторонник компромисса между религией и рационализмом, между наукой и верой, между деизмом и ортодоксальностью. С его именем связана плоская, утилитарная телеология, тяготеющая к тенденции открывать во всех вещах божественное намерение и в то же время пользу для человека. Этим объясняется тот факт, что вольфовская философия постепенно признавалась церковью, и это после того, как Вольф приобрел известность благодаря столкновению с ортодоксальными и пиетистскими кругами!

Буржуазные историки философии и культуры обычно говорят о рационалистических тенденциях и о тенденции опираться на ощущение и чувство как о двух противоположных или даже следующих одна за другой тенденциях в том смысле, что философия чувства якобы «победила просвещение, заменила его». Факты опровергают это утверждение, так как «философия чувства» не могла помешать появлению гегелевского рационализма. Эти две тенденции являются, следовательно, *дополняющими*. Они имеют те же со-

---

[1] Виндельбанд, История новой философии..., т. I, стр. 420.

циологические корни, при оценке их следует искать то же переплетение положительных и отрицательных элементов. Объяснение философских интересов ощущением и чувством — последствие влияния психологии Локка и литературы Руссо — неудовлетворительно, так как здесь игнорируются социальные, внутренние причины, порожденные условиями, господствовавшими в Германии. Факт, что влияние Локка и Руссо было действительным, вызван не внутренними потребностями души, которым отвечал пиетизм, а тем, что протест буржуазии против феодализма в социально-идеологическом плане проявлялся и в утверждении и защите индивидуальной свободы чувств, ощущений. Это объяснение философских интересов подтверждается литературным двойником философскому течению, которым явилось течение «Штурм унд дранг» («Буря и натиск»).

Стало быть, было бы ошибочно осуждать эти интересы и тенденции только за то, что к ним относилась и концепция крайних представителей этого течения — иррационалистов, подобных Гаману, Лаватеру, Якоби. Люди, подобные Сульцеру, Г. Ф. Мейеру, Ал. Баумгартену, Мендельсону и др., содействовали устранению метафизического ограничения сферы духовной жизни только интеллектом, боролись за права эмпирической психологии (Тетенс), подчеркивали оригинальность чувства как независимого психического явления, наконец, заложили основы эстетики как независимой отрасли философии (Баумгартен). Основная тенденция произведений этих авторов состояла в том, чтобы теоретически оправдать ощущение и чувство как самостоятельные явления и отказаться от применения лейбницевского определения восприятия как «темной идеи» даже в том случае, если само это определение признавалось, как это было у Баумгартена. Мендельсон правильно показал, что психическую жизнь нельзя объяснить только применением упрощенных понятий: темное — ясное. Чувство удовольствия или страдания не имеет ничего темного, чувства вообще являются свойствами, которые требуют положительных определений и характеристик, их нельзя

определять отрицательно по отношению к мышлению. Тетенс установил отличие между ощущением и чувством, показывая, как нелепо называть идеями все элементы психической жизни. Кант оценивал новое отличие мышления от чувства как достижение.

Конечно, рационалистическая тенденция была сильнее у таких вольфианцев, как Баумгартен, который, хотя и заложил основы эстетики, тем не менее принципиально недооценивал ее предмет, определяя прекрасное как «неясную истину». Стало быть, прекрасное рассматривается через рационалистическую призму как низшая истина, как ступень, предшествующая истинному познанию, или как недостаточное, неудовлетворительное познание. Все-таки само признание действенности и необходимости науки о прекрасном было бесспорным достижением, положительным, удачным результатом борьбы за утверждение чувственного.

При оценке этого положительного результата утверждения чувственного и чувства, к которому прибавилась не только сентиментальная сторона гуманизма, но и тенденция исправить крайности метафизического рационализма (например, К. Ф. Мейер, Гердер), нужно показать, что благодаря противоречивым тенденциям, специфическим для немецкой буржуазии, преувеличенная защита прав чувственного, бывшая вначале антифеодальным протестом, привела к проявлениям иррационализма; другими словами, она была на руку феодальной идеологии. Лаватер, например, стремившийся выработать «физиономику», способную осветить отношение между телом и душой, дошел до таких мистических мудрствований, которые окончательно отдалили Гете от друга его детства.

Георг Гаман, выступив с интересным намерением выявить противоречия в действительности и подчеркивая индивидуальную сторону, единство в явлениях, дошел в конце концов, как и Якоби, до «философии веры», до иррационализма и мистицизма. Бог — высшая индивидуальность, которую нельзя постичь рациональным познанием, а только чувством, верой, личны-

ми, непередаваемыми переживаниями. Исходя из этих положений, Гаман дошел до ненависти к разуму и логическому мышлению.

Материалистические, как и иррационалистические, взгляды Гамана или Якоби являются крайними, радикальными взглядами и именно поэтому обособленными, исключительными явлениями, то есть не характерными для линии середины, для примиренческой линии немецкой философии того периода. Эту примиренческую позицию весьма выразительно характеризует эклектизм некоторых мыслителей, таких, как Кроузас, Дарьес, Будде, Плуке, Рюдигер и др.

У некоторых из них, как, например, у Кроузаса, Дарьеса, проявляется недовольство вольфовским одеревеневшим детерминизмом, ведущим к отрицанию свободы: они считают своей обязанностью постулировать этот принцип. У Рюдигера и Плуке проявляется реалистическая тенденция обращать внимание на то, что, если математическое мышление может заниматься только возможным, философское мышление должно заниматься действительным. Эта позиция, направленная против лейбницевской и вольфовской метафизики и онтологии, подготавливает одно из положений кантовского «критицизма». Рюдигер показывает, что дедуктивный, чисто логический анализ понятий может быть использован только в математике, но не в философии, которая должна исходить из элементов, содержащихся в опыте. Поэтому Рюдигер развивает теорию познания, в которой сильно чувствуется влияние Локка. Он также определяет истину не как непротиворечивое соответствие представлений, а как соответствие между *представлениями* и *вещами*. Нужно добавить, однако, что Рюдигер не применил эти здоровые принципы: в выработке собственной концепции он пришел к смешению механицизма и фантастических спекуляций финалистского характера. Это противоречие между материалистическими научными тенденциями и фантастической спекуляцией весьма знаменательно.

Кроузас в такой степени оказался под влиянием Локка, что, приняв положение о решающем значении

ощущения, выступает против лейбницевской рационалистической догмы, согласно которой чувственное является неясным, а разум — самым чистым источником познания. Но и Кроузас не может освободиться от рационализма, от догматичного принципа достаточного основания и от принципа противоречия. Ему удается, однако, провести важное различие между реальной причинной связью и гносеологическими основаниями; он показывает, что из понятийного анализа нельзя сделать никакого вывода о реальности. Стало быть, Кроузас старается устранить тенденцию рационализма к спекулятивным построениям, оторванным от опыта. Тем не менее Кроузас также не отказывается от союза философии с теологией.

г) Иммануил Кант

Для идеалистического истолкования кантовской философии — независимо от точек зрения, принимаемых буржуазными истолкователями, — характерны некоторые типичные черты. С точки зрения методологии они игнорируют или скрывают классовый характер кантовской философии и, следовательно, не учитывают ее внутренних противоречий. Что касается оценки кантовской философии, они замалчивали или смазывали демократические элементы философии Канта, стремясь исключить ее материалистическую сторону и преувеличить идеалистическую, рассматривая Канта как вершину «критического» или «трансцендентального» идеализма. Это извращение кантовской философии и той исторической роли, которую Кант сыграл в истории философии, основывается, с одной стороны, на выдвижении на первый план гносеологических интересов Канта, на серьезном умалении роли его социально-политических идей, с другой — на поверхностном анализе его научного творчества и преуменьшении его значения для борьбы между материализмом и идеализмом в XVIII веке.

В настоящей работе мы будем выделять противоречия между демократическими и реакционными идеями Канта, между материалистической и идеалистиче-

ской стороной его философии, не распространяясь относительно запутанности терминологии, специфической для кантовской философии. Таким образом, в философском плане мы находим те же противоречия, с которыми встретились у философов, предшествующих Канту, и у великих писателей той эпохи, противоречия, вытекающие из объективных исторических условий, из противоречивых тенденций, характерных для немецкой буржуазии.

Основываясь на указаниях, оставленных Марксом, Энгельсом и Лениным, можно убедительно доказать, что интерпретация, данная буржуазными философами, не дает исторического и объективного объяснения взглядов великого немецкого философа. Буржуазные истолкователи видят в философии Канта только идеализм, но даже этот идеализм они не могут объяснять объективно, исторически. Хуже всего то, что философию Канта представили как монолитное, совершенно цельное построение: симметрия и формальная связность системы скрывают, таким образом, противоречия содержания.

Маркс посредством тонкого диалектического анализа дал нам ключ к объяснению общей философской позиции, представляемой немецким классическим идеализмом в условиях хронической политической слабости немецкой буржуазии, а Ленин с исключительной проницательностью вскрыл специфические противоречия кантовской философии. Маркс, Энгельс и Ленин беспощадно критиковали также несостоятельность идеалистических положений Канта — об априоризме, о категориях и о невозможности познания «вещи в себе».

Противоречия у Канта не следуют хронологически одно за другим и не могут быть объяснены эволюцией Канта. Невозможно отождествлять материалистическую и идеалистическую стороны в кантианской философии с так называемым «докритическим» периодом (до 1781 года — даты появления «Критики чистого разума») и «критическим» (после 1781 года). У Канта нет эволюции ни от материализма к идеализму, ни от идеализма к материализму, а обе эти стороны

с начала его философской деятельности одновременно сосуществуют; они являются противоположными сторонами одного целого, одной идеологии, которая отражает достоинства и ограниченность, подъем и отступление, теоретические способности к анализу и политические слабости одного и того же класса. Формирование философских идей Канта представляет собой, конечно, процесс. Но уже в первый период своей деятельности (1746—1770), характеризующийся ценными научными работами, имеющими материалистически-механистическую основу, Кант выступает в защиту религии, например в работе 1763 года «Единственно возможное обоснование доказательства существования бога», в то время как в последний период своей жизни и деятельности он продолжает писать и печатать прогрессивные в научном отношении работы, как, например, «Спор факультетов» (1798). Это означает, что и с хронологической точки зрения ко всей эволюции Канта вполне применима характеристика, данная Лениным. Ленин считал, что колебания, непоследовательность, противоречия составляют характерную черту философии Канта. «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»[1]. Но это не личная черта Канта, а отражение колебаний и непоследовательности класса, представляемого Кантом, отражение, которое мы находим как в немецкой классической литературе, так и в немецкой классической философии, начиная еще с Лейбница. Как бы сдержанно Кант ни относился к антиномиям, история предназначила ему отражать антиномии класса, который он представлял в идеологии. Когда исторические условия становления немецкой буржуазии требовали развития только отрицательных положений философии Канта, неокантианцы старались исключить некоторые основные противоречия из его философии, как, например, противоречие между признанием существования «вещи в себе»

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 184.

и одновременным утверждением ее непознаваемости. Эта тенденция была вызвана необходимостью полного сведения «вещи в себе» к «идее—пределу» (Марбургская школа), превращения кантианства в абсолютный логичный идеализм. Ни неокантианцы, ни другие его буржуазные последователи или истолкователи не были способны и не желали выявить и научно объяснить противоречия в теории Канта.

Мы думаем, что критическое усвоение кантовского идеологического наследства должно начаться с выявления тех положительных элементов в мышлении Канта, которые буржуазные истолкователи почти не принимали во внимание и которые *определили* материалистическую, прогрессивную сторону его *философской* концепции: демократические тенденции, прогрессивная позиция в вопросах политики, права и этики.

Кант не имел социальных идей *материалистического* характера, но как представитель антифеодальных тенденций немецкой буржуазии он занимал, как и другие главные представители просвещения, *демократическую* позицию. Сын шорника из Кенигсберга, Кант воспитывался под влиянием идей французских просветителей (Монтескье, Руссо) и передовой английской мысли (Локк, Ньютон). Он сам признал — со скромностью и искренностью, делающими ему честь, — свои демократические взгляды на назначение философии. Относительно своей жажды познания Кант пишет: «Было время, когда я думал, что только это может делать честь человечеству, и презирал невежественную толпу. Руссо заставил меня смотреть на вещи иначе. Это воображаемое превосходство исчезло; учусь уважать людей и считал бы себя менее полезным, чем рядовой рабочий, если бы не думал, что эта работа может оказать всем остальным помощь в восстановлении прав человечества». Ясно, что это лозунг просветителя, который свое призвание в философии неразрывно связывает с демократическими чаяниями.

Анекдот, повествующий об удивлении, которое вызвало у сограждан Канта его поведение в день, когда он изменил традиционный маршрут прогулки, так как пошел встречать письмоносца, приносившего вести из

революционной Франции, заслуживает доверия. Кант с глубокой симпатией следил за ходом революции во Франции, так как она для него была логическим выводом из его положения о праве народа на законодательную власть, положения, защищаемого им в «Теории права». Влияние Руссо только укрепило убеждения, которые у самых передовых немецких просветителей вырастали в огне антифеодальной борьбы.

Вместе с Лессингом и Шиллером Кант выступил против кастовых привилегий и явно их осуждал, доказывая, что аристократия не имеет никаких реальных заслуг и что воля народа должна устранить ее необоснованные претензии. Говоря о наилучшем политическом строе, Кант остановился на республике. Вместе с самыми смелыми мыслителями, писателями и публицистами своей эпохи он разоблачил ложь конституционной монархии, показал, что ее содержанием является деспотизм. С неожиданной остротой и язвительностью он клеймит тех (буржуазных) депутатов, «которые призваны представлять интересы народа, но стараются только угодить правительству, надеясь получить в вознаграждение для себя и для своих семей льготы на гражданских и военных постах»[1].

Кант не только проявил презрение и враждебность к специфическим порокам абсолютизма, но он ясно поставил вопрос о политической свободе, вопрос о завоевании политических прав массами. Он категорически отверг утверждение идеологов абсолютизма, что народ якобы «не созрел» для свободы, и привел решающий аргумент: чтобы доказать наличие политических способностей у масс, нужно сначала создать объективные условия: «Свобода не придет никогда, так как она не может созреть, если предварительно не создаются для людей условия свободы (нужно быть свободным, чтобы иметь возможность использовать надлежащим образом свои силы в условиях свободы)» («Религия в границах чистого разума»).

Кант с большой силой и в оптимистическом тоне выразил буржуазно-демократическое требование соци-

[1] Kant, Werke, Bd. VI, Berlin, 1907, S. 320.

ального прогресса. В произведениях, посвященных проблеме смысла истории («Идея всемирной истории с космополитической точки зрения»; «Что такое просвещение?»; «Соображения о начале истории человечества»; «Конфликт способностей», ч. II), наряду с Гердером Кант проявил себя как мыслитель, серьезно интересующийся расшифровкой понятия «философия истории». Кант защищает идею эволюции и постоянного прогресса в развитии природы и общества. Смыслом истории является прогресс человечества от естественного состояния или от необходимости к свободе. Кант пессимист только по отношению к настоящему; и хотя он истолковывает в духе пессимизма Руссо переход от естественного состояния к цивилизации, хотя он и рассматривает всемирную историю через призму несчастий феодализма, он не отказывается от идеи, что в конце концов вопреки страданиям и несчастьям индивидов человеческий род восторжествует. В соображениях по поводу философии истории у Канта ощущаются элементы диалектического мышления, и он в какой-то мере предвосхищает гегелевскую идею, что смысл истории — прогресс — осуществляется посредством *антагонизма* между индивидами, вызванного борьбой за материальные блага, власть и славу.

Отражая мирные чаяния развивающейся немецкой буржуазии, которая жестоко страдала из-за опустошительных войн, Кант решительно осудил как войну, так и подготовку к войне: «Самые большие бедствия, потрясающие цивилизованные народы, — последствия войны и именно последствия не столько какой-нибудь настоящей или прошедшей войны, сколько постоянной и все растущей подготовки к будущей войне». Кант рассматривал конец всемирной истории с более передовых позиций, чем Гегель: «федерация народов» в «вечном мире». Средства осуществления этого идеала Кант видит, как всякий просветитель, в усовершенствовании разума, обучения, но в то же время он весьма реалистично предлагает и практические меры, способные вести если не к достижению «вечного мира», то хотя бы к подавлению воинственных настроений «самой человеческой натуры, хотя бы

к устранению войн между государствами, к обеспечению относительного, временного мира». В произведении «Вечный мир» (1795) Кант, преодолев свое собственное метафизическое положение о злой от природы натуре человека и заменив его утверждением о естественной склонности к миру и счастью, ищет практических непосредственных мер для предотвращения войн. Кант отвергает идею, что залогом мира было бы порабощение более слабых государств государством, которое оказалось бы сильнее в ходе борьбы. Ненавидя абсолютистское государство, деспотизм, Кант правильно понимал, что в такой «всемирной монархии» исчезла бы всякая тень прав и свободы. Не этот, а другой путь ведет к миру, показывает Кант: реалистический путь, который основывался на практической необходимости торговых связей между государствами. Делая это, хотя бы не из моральных убеждений, государства все-таки могли бы содействовать сохранению мира и предотвращению войн.

В своем последнем произведении — работе, написанной в конце жизни, — под названием «Спор факультетов» Кант утверждает, что сколь бы отвратительными ни были «якобинские ужасы», французская революция все-таки вызывает энтузиазм. И это утверждение Кант основательно мотивирует, показывая, что энтузиазм, вызываемый революцией, основан на нерушимом моральном праве народа бороться за лучший политический строй.

Если бы Иммануил Кант развил только эти демократические идеи, то он был бы на уровне наилучших представителей французского просветительства с политической точки зрения. Но для этого нужно было бы, чтобы немецкая буржуазия поднялась до уровня политической и экономической мощи французской буржуазии. Как показал Маркс, революционная идеология французских либералов и просветителей имела реальной основой интересы французской буржуазии, в то время как в Германии, где буржуазия не была еще классом, объединенным общими интересами, где страх перед абсолютизмом тянул ее назад, демократические идеи не были последовательно проведены до

конца. Прогрессивные социальные идеи претерпели, как показал Маркс, процесс абстрактизма, искажения «этизацией».

Как пишет Маркс в «Немецкой идеологии», Кант «превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения «*свободной* воли»... в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из нее таким образом... моральные постулаты» [1].

Кроме этого специфического явления компенсации политического бессилия в этическом плане, который яснее всего проявился в идеологии Шиллера, у Канта мы встречаем и реакционно окрашенные социальные идеи — прямое выражение интересов немецкой буржуазии, ее слабости и отсутствия веры в себя. Прежде чем анализировать форму, в которой имело место у Канта явление моральной компенсации или «этизации», нужно отметить его социально-политические идеи, противоречащие изложенной выше прогрессивной социально-политической тенденции.

Демократические тенденции немецкой буржуазии ею самой сводились на нет. Немецкая буржуазия из-за своей слабости и страха перед абсолютизмом, даже нападая на абсолютизм, находила поводы, чтобы сдерживать нападки и оправдывать отступление. Поэтому Кант, смело провозгласив идею суверенитета народа, в конце концов находит, что воля народа должна подчиниться существующей власти, абсолютизму только потому, что последний является властью!

Как мы видели, Кант утверждал, что история имеет смысл, что прогресс совершается через постоянное изменение и преобразование социальных учреждений и нравов. С другой стороны, отражая неверие буржуазии в себя, Кант выражает сомнение в возможности устранения всех несправедливостей и социальных зол. Он восхищается французской революцией — актом смелости и силы французской буржуазии, но — и в этом он проявляет замечательную дальновидность — сомневается, что такая революция осуществима в

[1] К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч. т. IV, стр. 177.

Германии. Перенеся центр тяжести на *моральное* осуществление, Кант недооценивает значение политической революции по той причине, что она не улучшит несовершенную моральную натуру человека.

Как идеологический представитель класса, который не чувствовал себя в состоянии преобразовать общество, Кант с большим размахом развивает положение компенсации в этическом плане. Интуитивно он, так же как и Гете, Шиллер и Гегель, глубоко ощущает, что в рамках феодального общества невозможно осуществление моральности. Но Кант возводит в абсолют ту историческую ситуацию, в которой он жил, и метафизически считает, что моральное удовлетворение возможно только в идеальном мире, в «интеллигибельном» (умопостигаемом) мире, а на деле — во внутреннем мире каждого индивида в отдельности. Элементы так называемого «христианства» или «стоицизма» в этике Канта заключались в первую очередь в том, что решение переносится вовнутрь, и это рассматривается как компенсация невозможности политически изменить отвратительные феодальные отношения в Германии. А в рамках этого отрицательного этического решения основным лейтмотивом является *свобода,* но не политическая, а чисто этическая.

В силе и широте, с которой Кант развил тему этической свободы и других основных этических концепций в фундаментальных понятиях его учения о морали, долге, сознании, «доброй воле», «интеллигибельном» характере моральных принципов и т. д., ясно проявляется стремление к компенсации и этической сублимации слабости и чувств в униженности немецкой буржуазии.

Немногие знают, что сам Иммануил Кант постулировал примат нравственности над теорией и примат «практического разума» над «теоретическим разумом». Это означает не что иное, как то, что сам Кант, несмотря на исключительное внимание, проявленное к разработке гносеологических вопросов, считал, что основным жизненно-важным вопросом для

духовного состояния класса, представляемого им, была моральная компенсация, иллюзия уверенности в свободе. Кант мог сомневаться в возможности познания сущности природы, но ни минуты не сомневался в моральной свободе. Необходимость в иллюзии обладания свободой была слишком сильной, чтобы допустить это сомнение. Данное явление кажется парадоксальным, но это не что иное, как диалектическое, противоречивое явление, специфичное для человеческого сознания в тех исторических ситуациях, когда люди, не будучи в состоянии овладеть социальными отношениями или отношениями между человеком и природой (в первобытном обществе), чувствуют абсолютную моральную необходимость в иллюзии фиктивного, фантастического мира, которая помогла бы им пережить тяжелую ситуацию. Чем сильнее слабость и реальная неудовлетворенность, тем интенсивнее работает механизм компенсации (например, религия). То, что обычно называют кантовским «ригоризмом» и формализмом — центральное место, занимаемое долгом, и сильный акцент на категорическом императиве, — это только иллюстрация к сказанному выше. За строгим фасадом педантичных доказательств и анализа в «Основаниях метафизики нравов» и в «Критике чистого разума» скрываются желания обрести уверенность, что «ничто в мире и даже вне его нельзя считать хорошим, кроме хорошей воли» (начало «Оснований метафизики нравов»).

Вся кантовская мораль проникнута тенденцией к идеализации человека, верой в идеального человека, всегда способного побороть свои склонности, восторжествовать над своей «эмпирической» натурой, чтобы отразить, как в кристалле, ослепительный свет морального царства «интеллигибельного мира». Кант твердо верит в этот мир норм, стоящий неизмеримо выше, чем реальный, эмпирический мир, и, забывая всякий агностицизм, утверждает, что контакт с моральными сущностями возможен. Даже если это нельзя доказать рационально, говорит Кант, *достаточно* веры в свободу, божество и бессмертие души.

Таким образом, Кант приходит к глубокому противоречию: «практический разум» может допустить «метафизическую действительность», то есть свободу, божество и бессмертие души, которые теоретический разум отвергает. Но необходимость компенсации была слишком сильной, чтобы философ остановился на этом противоречии!

Царство этических норм, царство морального закона изображается Кантом с пафосом, подобным тому, с которым теология рисует верующим небесное царство. Сам Кант сделал это сравнение, свидетельствующее об острой необходимости в «возвышенной» этике: «...две вещи наполняют нашу душу постоянно новым, все возрастающим восхищением и умилением, чем чаще и старательнее направляется мысль к ним: «звездное небо надо мной, моральный закон во мне». Но эта напряженность, эта дистанция, которую Кант устанавливает между природой и нравственностью, между человеком и моральными нормами, между чувственным и интеллигибельным, разрывает существование в двух аспектах, которые приобретают традиционную в теологии и античной средневековой метафизике аксиологическую характеристику: чувственное, природа, эмпирическая действительность является низшим, сверхчувственное, метафизическое становится «высшим» миром сущностей. Это разъединение платонически-теологического характера, стало быть, этического происхождения и осуществляется Кантом посредством онтологически-гносеологического раскола между «ноуменом» (вещью в себе) и «феноменом» (видимостью). Как признавал сам Кант, *практическое (этическое) определяет теоретическое.*

Кант, за которым, как будет видно, следовал в этом Фихте, создал нереальную, абстрактную этику, противоположную действительности и находящуюся в вопиющем противоречии с реальными нравами господствующих классов того времени.

Описывая современные ему нравы, один историк той эпохи пишет: «В армии царствовали невежество, эгоизм, отсутствие всякого духа самопожертвования, преданности; среди штатских служащих — дух раз-

доров, апатия, зависть, мало ума и еще меньше благожелательности; во всех высших классах — жажда удовольствий и боязнь усилия... это итог прусского духа в конце XVIII века»[1].

Кант полностью осознавал этот контраст. В статье, напечатанной в 1796 году, он писал, что идея совершенства моральной природы является для него достаточной: «Это чувство является точкой Архимеда, на которой разум может установить рычаг. Не нужно, чтобы она опиралась на реальный мир...» Кант заявлял также, что для обоснования этой строгой этики он может не учитывать эмпирическую, реальную природу человека. По его мнению, психология и антропология не являются условиями для обоснования моральных принципов. Другими словами, моральные нормы не должны учитывать ни исторической, ни психической действительности, а могут быть установлены априорно и догматически. Кант и счастье не считает условием добродетели; добродетель стоит над счастьем.

Настойчивость, с которой мы акцентировали кантовский этический идеализм, кажется нам полностью мотивированной необходимостью объяснения *специфики* немецкого спиритуализма, классического идеализма как у Канта, так и у Фихте и Гегеля. Как мы увидим дальше, Гегель нередко критиковал утопический, радикальный, «чрезмерный» характер этики Канта и Фихте. Он критиковал с позиции примирения с действительностью. Но эта критика этических «преувеличений» Канта и Фихте не помешала Гегелю занимать принципиально ту же *спиритуалистически-компенсативную позицию* провозглашения *аксиологической* и *онтологической* первичности духа, идеи по отношению к действительности.

Как нужно оценить этику Канта с точки зрения наличия в ней положительных и отрицательных элементов?

Даже если мы не можем утверждать, что строгая

[1] См. M. Phillipson, Geschichte des preussischen Staatwesens vom Tode Friedrichs des Grossen bis zu den Freiheitskriegen, 1, S. 468—469.

мораль долга, решительно противопоставленная Кантом моральному разложению аристократии, радикальным образом влияла на воспитание и моральный подъем в освободительной войне 1813 года, — как утверждают некоторые истолкователи, — следует, однако, отметить, что она, будучи выражением антифеодальной борьбы, враждебности буржуазии по отношению к морали господствующего класса, сыграла положительную роль. Но в то же время Кант, понимая долг в формалистическом и абстрактном духе, приходит к следующему определению: «Не добро является долгом, а долг является добром». Отсутствие конкретного уточнения долга рискованно: если представить долг как самое добро, оставить его свободным от содержания, можно включить в него что угодно, даже призыв к захватнической войне. Всякая подлость становится «долгом» вследствие того простого факта, что она изображается как долг; реакционное пруссачество, традиции которого были продолжены гитлеризмом, коварно пользовалось не только духом слепого повиновения, но и рефлексом долга, воспитанным в массах. Конечно, у Канта наряду с долгом существует «максима» уважения личности всякого человека и порицание войны.

Однако абстрактный образ, которым он довольствовался для определения долга, является неудовлетворительным. В то же время хотя главная тема свободы имела компенсативный смысл моральной свободы, все-таки даже в этом ограниченном и косвенном смысле она была протестом против абсолютизма, проявлением хотя бы в этической форме требований буржуазии.

С более узкой точки зрения истории этики и, что более важно, с точки зрения этики анализ Кантом свободы, долга, уважения, императива, осознания самого императива является серьезным вкладом в проблему этических категорий. Эти этические категории не являются кантовскими категориями, они большей частью представляют собой отражение явлений, существующих во всякой этике. Их нужно переоценить критически, нужно очистить от всего метафизического

и абстрактного. Известно, например, какую решающую роль играет в социалистической этике категория долга.

Таким положительным сторонам кантовской этики противостоят, однако, противоположные реакционные положения, идущие от его системы и отражающие тенденции немецкой буржуазии к компромиссу с феодализмом. Категорический императив получает в «Критике чистого разума» следующую формулировку: «Действуй таким образом, чтобы использовать человечество как в твоем лице, так и в лице всякого другого, всегда как цель и никогда как средство». Эта «христианская», «гуманная» окраска является выражением тенденций буржуазной морали считать себя надклассовой. Как известно, и Фейербах не мог избежать отражения в своем творчестве этой последней тенденции, столь сильной в буржуазной и мелкобуржуазной морали XIX века.

Еще сильнее отражена тенденция к компромиссу с абсолютизмом в переплетении положения о свободе с тезисом о бессмертии души и божестве. Без всякого колебания Кант здесь связывает, так сказать, символически самое горячее демократическое требование буржуазии с традиционными темами феодальной идеологии; он осуществляет синтез между наукой и верой, между индивидуализмом, выраженным в положении о свободе и личности, и религиозной покорностью божеству.

Из противоречивой политической позиции немецкой буржуазии, отраженной в вышеизложенных политических, юридических и этических идеях, вытекали противоречивость, колебание между материализмом и идеализмом, присущие всей совокупности философских и научных идей Канта. Это противоречие представляется в общих чертах следующим образом: с одной стороны, материалистически-механистическая космогония, одновременно знаменующая собой победу диалектики в концепции природы того времени и элементы материализма (признание объективной действительности, роли ощущения и опыта в процессе познания) в гносеологии, как и элементы диалектики

в анализе антиномий; с другой стороны, идеалистически-субъективистский рационализм в вопросе о категориях, агностицизм и примирение науки с религией [1].

Положительная сторона, представленная научными и философскими идеями материалистического и диалектического характера, выражает прогрессивные тенденции немецкой буржуазии.

Что касается этой положительной стороны, то она, взятая исторически, представляется нам прямым продолжением взглядов великих философов-материалистов домарксова периода, отразивших экономические, политические и идеологические интересы итальянской буржуазии XV—XVII веков, английской буржуазии XVI—XVIII веков, голландской буржуазии XVII века и французской буржуазии XVII—XVIII веков.

Точке зрения Канта наиболее близки позиции, занимаемые Декартом, ибо в XVII веке французская буржуазия была более слабой по сравнению с абсолютизмом, она находилась в положении, близком к положению немецкой буржуазии в XVIII веке. Кант, как и Декарт, много сил уделяет развитию естественных наук и, таким образом, объективно участвует в создании условий для антагонизма в границах того времени между научным и теологическим мировоззрением, и в то же время все делает для того, чтобы ликвидировать этот антагонизм, чтобы примирить науку с верой.

Нерешительность, колебание между наукой и верой, тенденция остаться в середине между ними и не дать возможность одной аннулировать другую — эти черты свойственны философской деятельности Канта с начала до конца. Эта постоянная тенденция к примирению противоречий сильно вредила философским взглядам Канта, но не нанесла ущерба его естественнонаучным работам. В оценке этих работ не следует, однако, придерживаться упрощенческой позиции не-

---

[1] Далее мы только в общих чертах остановимся на противоречиях и колебаниях в кантовской философии, так как подробно этот вопрос рассмотрен в монографии В. Ф. Асмуса.

которых историков науки, вроде Г. Мильхауда, который оценивает Канта сквозь узкую, эмпирическую призму «открытий». Как показал Энгельс, заслуги Канта необходимо оценивать с теоретически-научной точки зрения истории борьбы между диалектикой и метафизикой, между материализмом и идеализмом в естествознании.

Заслуга Канта в первую очередь состоит в том, что он, используя данные современной астрономии и физической географии, стремился единообразно объяснить не только происхождение Земли, но и всей солнечной системы посредством гипотезы о первоначальной туманности.

Наряду с вкладом, внесенным Кантом в философию его материалистическими и диалектическими идеями о природе, следует принять и положительные элементы кантовской гносеологии. Некоторые буржуазные интерпретаторы стараются устранить всякое различие между кантовской гносеологией и разными идеалистическими философскими системами. Это, однако, извращение, поскольку как показал Ленин, если допустить, что нашим представлениям соответствует что-то вне нас, некая вещь в себе, то Кант — материалист. Шум, поднятый вокруг «пробуждения» Канта Юмом из «догматического сна», имел своей целью связать неразрывно кантовскую философию с субъективизмом Беркли и скептицизмом Юма. Нельзя, однако, упускать из виду тот элементарный факт, что философия Канта не сводится к агностицизму, нельзя пройти мимо того факта, что для Канта вещь в себе остается вне сознания и что центральная проблема у Канта состоит в том, чтобы узнать, как может быть создана «метафизика», то есть наука о вещи в себе.

Будучи замечательным ученым и отражая заинтересованность немецкой буржуазии в познании законов природы, Кант не мог занимать идеалистическую позицию Беркли или скептическую — Юма, выразивших господствующие реакционные тенденции английской буржуазии XVIII века. Напротив, исторически Кант был вынужден занять позицию, аналогичную позиции Декарта, а именно — исходить из основного

вопроса, который поставил себе Декарт, *вопроса достоверности и подлинности познания.*

Постановка этой проблемы как таковой имела положительный характер и отражала положительные тенденции, интерес немецкой буржуазии к развитию науки. Она оформилась у Канта в вопросе исследования возможностей познания и *частично* в его рационалистическо-критическом решении этого вопроса. Кант отверг точку зрения как скептицизма, так и субъективного идеализма, однако в свою очередь допустил ошибку, типичную для идеалистических рационалистов, считающих, что самым достоверным познанием является рациональное познание, познание, в котором интеллект активен, в котором с *гносеологической точки зрения* объект зависит от субъекта.

Стремление к обоснованию познания у Канта, как и у Бэкона, Декарта и Спинозы, направлено против схоластической традиции как специфического элемента феодальной идеологии. Поэтому Кант в «Критике чистого разума» занимается переоценкой интуиции, опыта, чувственного познания вообще. Но одновременно в «Критике чистого разума» Кант стремится дать всестороннее доказательство рационалистически-идеалистического положения, согласно которому объект создан субъектом, «исходным (родовым) сознанием» и природа как вещь в себе непознаваема.

Еще раньше, в «Диссертации» 1770 года Кант приходит к метафизическому и идеалистическому противоположению: чувственное-восприимчивость, мышление-спонтанность-творчество. Уже здесь Кант считает, что человеческий разум, будучи конечным, может иметь только представление о бытии, представление, выражающее относительное, случайное в вещи, а не самую вещь, не ее суть.

Такой же дуализм в намерениях и такие же противоречивые цели, такая же нерешительность отмечается в «Диссертации» 1770 года. Здесь центральной темой является различие между чувственным и умопостигаемым, между восприимчивостью и спонтанностью. В «Диссертации» Кант излагает посредством новых понятий ту же противоположность ме-

жду тенденцией признания и отражения объективной реальности и субъективистским стремлением доказать примат мышления над объективной действительностью.

Все же в диссертации Кант делает шаг вперед, некоторым образом выходит за рамки картезианского рационализма вследствие того, что допускает, что не только «форма», не только мышление обеспечивает необходимость и всеобщность: последние можно найти и в чувственном (будущие априорные формы чувственного) — пространство и время. Это «преодоление» традиционного рационализма уравновешивается, однако, идеалистическим положением, недооценивающим чувственное как «феноменальное», не связанное с сущностью, которая остается уделом интеллекта. Теперь Кант по возможности возвышает интеллект и снижает значение чувственного познания, утверждая в заключении «Диссертации», что интеллект должен освободиться от чувственного, чтобы достигнуть абсолютного, чтобы стала возможной метафизика. Кант не находит в опыте достаточного основания, из которого можно выводить необходимые всеобщие законы, хотя в то же время не может и не хочет отвергать опыт. Хотя Кант — сторонник Ньютона, показавшего, что необходимое и всеобщее познание возможно в рамках опыта, однако он не использует этого примера, а идет по рационалистически-идеалистическому пути.

Кант хочет обосновать метафизику путем трансцендентального метода, то есть путем преодоления опыта, но не отказывается от него как от отправного пункта. Трансцендентальный метод занимается *рациональным обусловливанием* объектов в той форме, в какой объект зависит *гносеологически* от субъекта, от разума; он занимается вопросами: каким образом возможны математика, физика, метафизика? В конце концов, оказывается, что трансцендентальное введено для того, чтобы доказать, что объект возможен, что он создан мышлением.

Колебание между опытом и идеалистическим рационализмом продолжается и в учении о синтетиче-

ских суждениях. Кант считает, что подлинным знанием является синтетическое знание. В то время как в аналитическом суждении предикат содержится в субъекте и оно только раскрывает его (например, «предмет протяженный»), синтетические суждения обогащают знание, так как объединяют два представления. Кант делает вывод, что подлинное знание должно быть *синтетическим* и *априорным*. Подчеркиванием необходимости синтеза Кант признает необходимость *интуиции*, а посредством *интуиции* он связывает познание объекта с объективной действительностью. Но через априорное Кант снова возвращается к положению о независимости разума от опыта, от внешнего мира. Защищая априоризм, Кант явно впадает в субъективизм. В «Трансцендентальной эстетике» — части «Критики чистого разума», изучающей чувственное познание, — Кант исходит из признания объективной действительности, но постоянно подрывает этот тезис, выдвигая положения, в том числе доказывая априорность форм пространства и времени, противоречащие тому, что априорное проникает, стало быть, внутрь чувственного познания, лишает его автономии, делает зависимым от сознания. Ощущения являются бесформенной «материей», «упорядоченной» интуитивными или чистыми, априорными формами пространства и времени.

В «Трансцендентальной эстетике» Кант колеблется между точкой зрения принятия интуиции как основы чувственного познания и субъективно-идеалистическим положением об априорности категорий пространства и времени. Вместе с тем он ввел и агностическое положение об ограничении нашего познания *феноменом*.

В «Трансцендентальной аналитике» Кант старается показать роль интеллекта в познании. Вначале он хорошо соблюдает пропорцию между ролью чувственности и интеллекта, идя по правильной линии Дидро: «Размышления без содержания — пусты, интуиции без понятий — слепы... Интеллект неспособен воспринимать, а чувства неспособны мыслить. Только из того факта, что они объединяются, может вытекать по-

знание». Нет ничего более ясного и правильного, чем это материалистическое определение источников познания. Но Кант, как обычно, не остается на этой позиции и нарушает равновесие. В итоге Кант установит *примат* мышления, изложит субъективно-идеалистическое убеждение в том, что в конце концов или в сущности познание природы зависит от так называемых «чистых понятий» и от категорий интеллекта. Из четырех групп суждений — количества, качества, отношения и модальности — Кант выводит 12 категорий. Он выводит категории из функций суждения и, стало быть, истолковывает их и объясняет их происхождение субъективно-идеалистически. Кант выражает категорически субъективистское положение: «Мышление предписывает законы природе».

Субъективистская концепция первичности мышления по отношению к действительности в гносеологическом отношении укрепляется и положением, относящимся к единству восприятия. Кант исходит из положения, что опыт, чтобы быть действительным для познания, требует не только множественности интуиций, но и *единства* этой множественности. Как субъективный идеалист, Кант не может допустить объективное единство в самих вещах. По его мнению, единство, синтез является стихийным актом, обязанным чистому, неизменному сознанию, или трансцендентальному восприятию.

Кант, стало быть, субъективистски извратил центральные гносеологические понятия: исчезло отражение действительности, которое Спиноза считал призванием мышления, были субъективизированы категории, и в первую очередь закономерность, единство, причинность.

Колебания Канта между материализмом и идеализмом проявляются любопытным образом. Во втором издании «Критики чистого разума» Кант в двух местах занимается «опровержением» идеализма. В предисловии ко второму изданию Кант пишет, что идеализм — «скандал для философии и для человеческого разума». Он опровергает старую картезианскую позицию cogito ergo sum (мыслю — стало быть,

существую), показывая, что, наоборот, если не допускать внешней действительности и опыта, отпадает и внутренний опыт. Эту материалистическую позицию очень хорошо ощущали как противоречие по отношению к трансцендентальному идеализму даже буржуазные истолкователи (например, Куно Фишер), особенно потому, что в специальном параграфе, посвященном опровержению идеализма, Кант считает материю объективной реальностью, стоящей выше внутреннего мира сознания.

Но колебание между материализмом и идеализмом остается, так как Кант в этом втором издании не отказывается ни от априоризма, ни от агностицизма.

Произвольное разделение действительности на ноумен и феномен делается Кантом по тем же противоречивым причинам, объясняющим нам совокупность его философских идей. С одной стороны, как мы уже видели, Кант не отказывается от идеи, что метафизика возможна, что вещь в себе можно познать. Этим положением он выражает в гносеологическом плане естественную тенденцию восходящей буржуазии, заинтересованной в познании природы. С другой стороны, однако, Кант отдает себе отчет в том, что признание возможности познания означает *переход на материалистическую и атеистическую позицию*[1]. Кант выступает, стало быть, против «метафизики» (материализма) с двух противоположных точек зрения: с одной стороны, потому, что «метафизика» подвергает опасности идеализм и религию, с другой — потому, что она подвергает опасности познание. Кант сам засвидетельствовал, что его цель — защита основного тезиса агностицизма: устранить науку, чтобы дать место вере. Он отрицает познание ноумена и допускает проникновение познания только до феномена, чтобы обеспечить моральность и религию *другим*, аффективным *путем*, который представляется ему *прочнее*, чем скомпрометированный рацио-

[1] См. М. Флориан, Иммануил Кант в «Истории новой философии», т. II, Бухарест, 1938, стр. 106.

нальный путь. «Этот способ, — пишет он, — имеет ту неоценимую пользу, что раз и навсегда кладет конец возражениям против моральности и религии».

Ту же цель признает Кант, обсуждая вопрос онтологического доказательства существования бога. В той мере, в какой Кант был выразителем прогрессивных тенденций буржуазии, он не нуждался в существовании божества. В этом смысле оправдано и его критическое отношение к метафизике и традиционной спекулятивной теологии, выводившей *существование* бога из *понятия* о боге. Кант отвергает онтологическое доказательство, показывая, что из *понятия* о боге невозможно выводить его *существование.*

Но, будучи непоследовательным, отражая потребности немецкой буржуазии в сохранении теологии в резерве, Кант измышляет *новый* путь спасения религии, аффективный путь, «практический разум», который он ставит *рядом* с теоретическим разумом.

Последний аспект картины противоречий в философской концепции Канта представляют собой диалектические и метафизические элементы в кантовском мышлении. Наряду с важным этапом, представляемым его космогонической концепцией в истории диалектики природы, нужно выявить и ту роль, которую сыграли так называемые антиномии в подготовке диалектики Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Кант дал термину «диалектика» отрицательный, пренебрежительный смысл. Как и для Аристотеля, для Канта «диалектикой» называется ошибочное употребление мышления. Исследуя с позиций «критицизма» противоречия, в которые «соскальзывает» разум, он проницательно изобразил эти противоречия, или *антиномии.* Две из четырех антиномий, которыми занимается Кант, относятся к бесконечному характеру вселенной и делимости материи и по праву называются «космологическими». Остальные две рассматривают отношение между необходимостью и свободой и необходимостью и случайностью.

В анализе антиномий Кант проявляет диалектическую тенденцию, отражая, таким образом, положительное стремление к устранению метафизического

мышления из этих важных философских вопросов. Но колебание Канта между материализмом и идеализмом осложняется колебанием между диалектикой и метафизикой. Кант в конце концов разрешает метафизически проблему антиномий, прибегая к разделению действительности на ноумен и феномен. По Канту, противоречия вытекают из того факта, что ноумен путают с феноменом: если разграничим ноумен от феномена, тогда противоречия будут «кажущимися».

Для признания и последовательного изучения действительности антиномий немецкая классическая философия должна была войти в новый период, период французской революции, выявившей реальность и объективность противоречий. Эта задача выпала на долю Фихте, Шеллинга и особенно Гегеля.

д) Кантианцы

Тот факт, что кантовская философия не была кульминационным пунктом истории немецкой философии, тот факт, что критицизм (агностицизм) не мог остановить дальнейшее развитие философии, убедительно доказан группой так называемых кантианцев, писавших свои труды в последнем десятилетии XVIII века. Буржуазные историки философии видят в концепциях Рейнгольда, Шульца, Маймона, Бека, Якоби, Бардили только симптом «коперниковского» значения кантовской философии: широкие и страстные споры этой первой группы истолкователей Канта являются якобы признаком завершенности «систематизирующей философии», которой она достигла в критицизме. Из непредубежденного анализа фактов следуют, однако, другие выводы: 1) острота споров между истолкователями Канта показывает, что они только *исходят* из Канта, но не могут оставаться на его позициях; стало быть, кантианство является для них только теоретическим источником, но не удовлетворительным решением новых философских требований; 2) эти философские требования показывают, что проблема возможности познания, то есть *выжида-*

тельная позиция в вопросе познания, была превзойдена и заменена явной тенденцией к радикальной точке зрения за или против познания вещи в себе.

Это изменение философской ориентации весьма поучительно для понимания проблем и позиций, занимаемых Фихте, Шеллингом и Гегелем, знаменательно для той формы, в которой новый исторический момент определяет проблемы философии и точки зрения. Это явление не осознали ни группа кантианцев, ни позднейшие историки философии, отказавшиеся видеть социальную обусловленность философских проблем и точек зрения. Все они считали, что существом споров и полемик был вопрос о вещи в себе, вопрос, который Кант решал достаточно непоследовательно и примиренчески, с целью оставить поле для свободного истолкования. Некоторые буржуазные историки философии, как, например, Николай Гартман, идеалистически характеризуют тенденцию этой группы «реакцией систематизма против критицизма»[1]. Но как объяснить это внезапное желание и тенденцию к системам, если Кант вселил в своих почитателей именно опасения по поводу системы, стремление уклониться от решительной позиции в вопросе возможности познания, если он мастерски выработал саму теорию осторожности и нерешительности в теории познания?

То, что заставило кантианцев выйти за пределы критицизма Канта, конечно, было, не личным желанием отличиться или стремлением к формальной систематизации кантовских идей, — все они начинают свой путь как скромные истолкователи учения Канта; эти истолкователи, вопреки своей скромности, живя в горячую эпоху французской революции, будучи свидетелями этой революции и вместе с тем идеологами буржуазии, обуреваемой стремлением участвовать в политической деятельности, но удерживаемой страхом, не могли остановиться на кантовской дореволюционной позиции, а должны были выразить в теории

[1] «Die Philosophie des Deutsches Idealismus», Bd. I, 1923, S. 3.

познания и в философии вообще неизбежность действия. Но действие, как это мы увидим более выпукло и ясно на примере Фихте, требует теоретического принятия объекта, на который действуют, требует в гносеологическом плане *принятия вещи в себе.* Процесс тематической ориентации немецкой философии от Канта до Гегеля можно определить, стало быть, как необходимое перенесение теоретического внимания *от гносеологического аспекта к онтологическому.* В политически-идеологических условиях Германии вследствие слабости буржуазии не могло быть и речи о материалистической онтологии. Единственным элементом «прогресса» было преодоление критической сдержанности по отношению к онтологическому познанию (за исключением Шульце). Мы говорим «прогресс», потому что большинство кантианцев разрешали проблему вещи в себе с позиций субъективного идеализма. Во-вторых, следует с самого начала сказать, что философия, представленная первыми кантианцами, ясно показывает способ, каким исторический момент обязывает теорию познания преодолеть критицизм, агностицизм, не избавляясь тем не менее от характерной нерешительности, тенденции к примирению антагонистических положений и точек зрения: критицизм — рационализм, логицизм — романизм и т. д. В то же время существует оппозиция и внутри группы кантианцев, а у некоторых — также колебания (как, например, у Шульце) между новой позицией кантианцев и позицией Канта. Однако, в общем, пробиваясь через эти колебания и противоречия, специфические для немецкой идеологии того периода, вырисовывается основная тенденция к онтологии, выраженная в субъективно-идеалистических гносеологических теориях.

Считая агностицизм высшим разрешением вопросов теории познания и философии вообще, неокантианцы XIX и XX веков оценивали период создания крупных идеалистических систем (Фихте, Шеллинг, Гегель) как *регресс,* так как эти системы основываются на убеждении в возможности вещи в себе. На деле непосредственные последователи Канта, даже группа

истолкователей последнего десятилетия XVIII века, не говоря уже о Фихтѐ, Шеллинге и Гегеле, должны были порвать с кантианством как раз в основном вопросе — в вопросе о вещи в себе. Эти «кантианцы» являются, за исключением Шульце, бесспорно, антикантианцами в центральном вопросе, поднятом Кантом: в вопросе о возможности познания сущности вещей. Хотя, как мы увидим, их позиция не лишена колебаний и противоречий, в этом вопросе кантианцы вынуждены не колебаться. Эту «измену» кантовской позиции нельзя было бы объяснить, если бы мы не связывали ее с великими историческими изменениями, происходящими в этот период, центром которых является буржуазная революция во Франции. Буржуазные философы удовлетворяются простым фиксированием того, что в этот период философская ориентация Рейнгольда, Маймона, Бека, Бардили и Фихте характеризуется верой в возможность создания разумом системы «метафизики». Они признают, что «все движение стоит под знаком философского оптимизма, полного молодости и творческой радости. Всякий скептицизм имеет для этих мыслителей только смысл переходного периода, инстанции проверки и взвешивания...»[1] Но как объясняется совпадение этих черт: оптимизма и стремления к созданию систем всех мыслителей той эпохи? Разве они больше сознавали возможности теории, чем корифей, чтимый ими? Заглавия их книг показывают, что такое психологистическое объяснение невозможно: это заглавия, свидетельствующие о явной скромности, о сознании, что они ниже Канта. Рейнгольд, открывающий ряд этой группы истолкователей, дает название первой работе «Письма о кантовской философии» (1786—1787); Бек, ученик Канта, пишет «Объяснительное резюме из критических произведений господина профессора Канта», написанное по его совету. Ни один из этих истолкователей, убежденных в том, что их творчество целиком исходит из существа кантовской философии,

---

[1] N. Hartmann, op. cit., S. 2.

не приступает к философствованию с амбицией превзойти Канта. Они хотят только объяснить, как следует понимать Канта, но исторические условия, в которых они живут, сыграли с ними злую шутку и заставили их превзойти критицизм и изменить ему.

Эта измена начинается с самого выбора проблемы вещи в себе как центральной проблемы из всей совокупности вопросов, поднятых Кантом. В то время как баденские неокантианцы (например, Бруно Баух) будут видеть в «Критике способности суждения» вершину кантовского учения, поскольку она подходит для интерпретации с аксиологических позиций, Маймон, Шульце, Якоби, а затем Фихте и Шеллинг считают вопрос вещи в себе центральным вопросом «критики». Тот факт, что это убеждение было обусловлено обострением социальных вопросов, большинство из этих философов не осознавало. Только у некоторых — у Рейнгольда, Якоби и Фихте — ставится вопрос об отношении между вещью в себе и вопросами общественной жизни, так как исходный пункт их философии составляют этика, проблематика действия. У них примат «практического» считается постулатом, приобретшим наибольший размах у Фихте — автора философии «действия». Хотя, в сущности, «практика» и «действие» этих философов висят в воздухе, являются «теорией» практики, знаменательно, что это базирование на позиции первичности практической философии по отношению к теоретической происходит одновременно с усилением интереса Гете и Шиллера к проблеме гуманизма.

Исходным пунктом Рейнгольда является усиление потребностей метафизических чувств; он искусно улавливает нить, оставленную Кантом, допустившим «метафизический», онтологический контакт тоже благодаря морально-религиозной необходимости. Рейнгольд считает, что исходные пункты для практической и теоретической философии — опыт природы и моральный закон — могут объединиться в «принципе» сознания, под которым подразумевается очевидный и самостоятельный принцип. Однако он не делает никакого материалистического вывода из первичности

практического, из научного или морального опыта. Сосредоточиваясь на вопросе «материи и формы» познания, Рейнгольд выбирает субъективистскую позицию: познание не является отражением объективной действительности, а полностью зависит от субъективной формы сознания, субъект дает познанию не только «форму», но и «материю».

Новой у Рейнгольда является идея, что познание — второстепенное по отношению к практическому, к «способности желания» (Begehrungsvermögen). Анализ способности к представлению, — говорит он, — может показать только обусловленность возможности представлений. Побуждающая сила «способности желания» определяет реальность представлений, акт познания. Рейнгольд, как и Кант, полагает, что интеллектуальный импульс (Erkenntnistrieb) удовлетворяется моральным действием. Эта конечная формула этического характера типична для политической неспособности немецкой буржуазии. Все-таки выделением первичности стремления, желания, импульса по отношению к представлению, к теоретическому познанию Рейнгольд одним из первых выразил новую ориентацию немецкой философии.

В философии С. Маймона категорически выражается позиция субъективного идеализма гносеологического типа. По его мнению, вещь в себе существует как чистое создание сознания, а не как данное извне. Маймон, как и другие философы-идеалисты той эпохи, красноречиво выявляет социальное противоречие, в котором билась немецкая буржуазия: необходимость и неизбежность признания вещи в себе и вместе с тем поглощение ее сознанием. Маймон, чтобы удовлетворить обе тенденции, выдумывает увертку: *бессознательное* производство объекта субъектом. Нам только «кажется», что вещи даны как объективные реальности, в сущности, они созданы сознанием, только оно не знает и не может знать, каким образом, рождается в нем объект. (Это положение будет вновь выдвинуто Фихте.)

Если Маймон ориентировался в конце концов на логический идеализм, являясь, таким образом,

предшественником неокантианцев из Марбурга, Бек является предшественником Шопенгауэра. Столкнувшись с «противоречием», которое он находит между объектом и его представлением, Бек считает, что существует только одно решение: поглощение вещи в себе представлением. Объект, объективная действительность приобретает роль второстепенного фактора по сравнению с представлением, мир зависит от представления. Из этой субъективно-идеалистической позиции исходит Бек в анализе способа, посредством которого происходит акт «исходного представления», способа, посредством которого рождаются объекты для сознания. Как замечает Н. Гартман, Бек не задает себе вопроса: как возможно, чтобы субъект, создав объект, считал его все-таки «объективным», вне себя?

У Якоби противоречие между тенденцией отметить необходимость онтологической ориентации, преодоление агностицизма и невозможностью сохранить эту тенденцию выражается особенным образом. С одной стороны, наряду с Рейнгольдом Якоби более решительно проявляет желание «реального». С другой стороны, благодаря колебаниям класса, представляемого им, он неспособен осуществить эту тенденцию, сделать из нее естественные выводы, направленные к материализму, а, наоборот, вводит иррационалистическое положение о «вере» как фундаменте познания. Поэтому в гносеологической концепции Якоби, по сравнению с другими истолкователями Канта, социальные и теоретические противоречия немецкой буржуазии сталкиваются наиболее сильно и значительно.

Как мы уже видели раньше, в спорах о спинозизме, имевших место в Германии, Якоби занимал реакционную позицию. В вопросах истолкования явлений он боится материалистически-атеистической точки зрения, содержащейся в спинозизме. Однако в сфере гносеологических вопросов Якоби выступает смелее: он хочет перевести в философские термины реалистическую позицию «наивного сознания» — признание объективной действительности вне сознания. В этом же смысле можно говорить о некоторых антиидеалистических элементах у Якоби, разумеется, в

том же духе и в той же мере, в какой они существуют у самого Канта. Но — что было и естественно для немецкого идеолога того времени — Якоби сам сводит на нет эти элементы своими теистическими, антирационалистическими положениями. Он критикует Канта за то, что тот не смог гармонично сочетать теизм с «реализмом», с последовательно онтологическим истолкованием вещи в себе. Потому он считает, что непременно следует выбрать между идеализмом и теорией вещи в себе, а именно нужно выбрать вещь в себе. Однако для обоснования вещи в себе Якоби прибегает не к научному опыту, а к вере. По его мнению, вера должна быть действительной не только для онтологического обоснования морали и религии, как у Канта, но и для всего познания. Необходимо, следовательно, расширить *теоретическую* значимость вещи в себе, которая была предназначена только для «практической философии».

Единственным положительным элементом в позиции Якоби является решительное утверждение объективной реальности вещей и значения восприятия для доказательства этого положения. В восприятии, утверждает Якоби, наше сознание имеет контакт с чем-то не существующим в простом представлении — с объективной действительностью. Но эти правильные идеи переплетаются с положением о таинственном, иррациональном характере объективной действительности. Как бы желая проиллюстрировать в гносеологии боязнь, ощущаемую немецкой буржуазией перед насущными задачами практики социально-политической борьбы, Якоби развивает идею, что принятие объективной действительности имеет место не только на базе восприятия, а предполагает постоянную «веру» в реальность воспринятых вещей на основе «откровения». Якоби отдаляется от кантовского гносеологического рационализма, подготовляя путь Шеллингу и Шопенгауэру как этим иррационалистическим положением, так и созданием философии религии, в которой бог непосредственно предлагает себя «внутреннему» восприятию. Внешнее «открове-

ние» — для природы и внутреннее — для бога становятся, таким образом, опорой антиспинозиста и антирационалиста Якоби.

е) Фихте

В личности и философском творчестве Иоганна Готтлиба Фихте (1762—1814) также обнаруживаются двойственность и противоречивость тенденций. Отмечаемая буржуазными истолкователями философии цельность его философской системы на самом деле содержит противоречия; последние отличны от кантовских противоречий, так как отражают новый этап политической и идеологической истории немецкой буржуазии, но, следуя той же общей линии противоречий, свойственных этому классу, они движутся между двумя противоположными крайностями — желанием и невозможностью действовать.

Своей тематикой и центральными положениями философия Фихте более непосредственно и ясно, чем кантовская философия, свидетельствует о противоречиях немецкой буржуазии периода буржуазной революции во Франции (произведения Фихте появляются между 1794 и 1814 годами). Лейтмотивы философии Фихте более четко и более решительно свидетельствуют о крайностях, в которых билась немецкая буржуазия: жажда действия, власти, свободы и невозможность реального действия, а следовательно, компенсация в этическом плане этой политической невозможности. Непреклонный, категорический, радикальный характер позиции Фихте, его «этицизма» не является «свидетельством темперамента» философа, как пытается сам Фихте объяснить философские системы, а выражением нового этапа, особого напряжения, в котором находилась теперь немецкая буржуазия. Философия Фихте выполняла историческое назначение: отразить напряжение противоречивых тенденций, но *без* примиряющего решения, какое мы найдем у Гегеля. Фихте отражает исключительно только политическую незрелость немецкой буржуазии, совокупность революционных тенденций и невоз-

можность провести их в жизнь, грубое противоречие, доходящее до сосуществования в одном и том же «цельном» философском произведении откликов идей Бабефа рядом с философией откровения, до переплетения искреннего якобинизма с фидеизмом.

Философия Фихте является одной из тех философских концепций, которые решительно противостоят идеалистической попытке объяснить «практические» — социальные, политические, этические и юридические идеи посредством гносеологии и онтологии. Главные понятия Фихте не гносеологические, а этические, социальные, то есть, согласно терминологии самой буржуазной философии, понятия «практической философии». В то время, когда Кант занялся проблематикой «практической философии», удовлетворив уже свои теоретические (гносеологические) интересы, у Фихте в его философской биографии первое место занимает «практическая философия», то есть совокупность этических, юридических, политических вопросов, а также вопросов философии истории и культуры, которую мы включаем в сферу социальных идей и которая составляет более непосредственное и полное отражение базиса общества, чем непосредственно философские идеи. Этот примат практики является непосредственным и несомненным следствием того факта, что немецкая буржуазия была воодушевленным свидетелем революции. Неизбежность решающих событий, иллюзия, что наступило и для этого класса время действия и свободы, претворяются в обоснование философии Фихте в понятия *действия* и *свободы*, в зависимости от которых «теория науки» находится в большей степени, чем этика.

Первые работы Фихте являются отражением активного политического и этического участия Фихте в волнениях эпохи.

Его первые произведения были смелым проявлением антифеодализма и республиканизма: «Требование свободы мышления от европейских принцев, которые притесняли ее до сих пор» и «Мысли, предназначенные для исправления мнения публики о французской революции». «С этих двух произведений

начинается его репутация «якобинца» и «демократа», навлекшая на Фихте ненависть партии контрреволюции», — пишет Ксавье Леон, который подчеркивал значение политических вопросов у Фихте [1]. Только после этих работ Фихте напечатал анонимную книгу «Критика всякого откровения», которая опять-таки излагала вопрос этически-религиозный, а не гносеологический. В основе различных вариантов, в которых Фихте изложил и переизложил «Теорию науки», были политические этически-религиозные вопросы. В корнях «Теории науки» находится, конечно, не предпочтение философом этических и религиозных вопросов, а этические требования немецкой буржуазии, преследуемой идеей возможности подражания французской буржуазии. Фихте сам разделил «Теорию науки» на две части: часть, называемую «практическая теория науки», он считал главной и содержащей ключ ко всей «Теории науки». Исключительно знаменателен также тот факт, что Фихте сам считает, что «Теория науки» навеяна французской революцией.

Фихте поднимает вопрос свободы с невиданным до тех пор пафосом. Это вопрос, находящийся в центре его этики (Sittenlehre), мы найдем и в практической части «Теории науки». Это заслуга Фихте, что он так верно и последовательно изобразил этот демократический лозунг, который защищал искренне и горячо. Шумный успех Фихте в Иене в период 1794—1799 годов, несомненно, был вызван не только его ораторским талантом, а в первую очередь тем, что он выразил чаяния свободы, подавляемые абсолютистским режимом.

В корне этики свободы и действия, теоретически развиваемой Фихте, лежали демократические убеждения, которые можно проследить, начиная от первых заметок в дневнике 1788 года — стало быть, накануне французской революции — вплоть до его смерти. Фихте был горячим защитником французской революции и свободы и не боялся преследований реакции. Эта

[1] Xavier Léon, Fichte et son temps, Paris, 1922, v. II, p. 14.

особая напряженность и повышенная чувствительность к политическим и этическим вопросам, отличавшие не только Фихте от Канта, но и буржуазию первого этапа революции от буржуазии предшествующей эпохи, привели Фихте к «этизированному» рассмотрению всех философских вопросов. То, что буржуазные истолкователи называют «этическим идеализмом», «социальным идеализмом», «волюнтаризмом» или «активизмом», у Фихте, по сути, выражало необходимое внимание, которое должна была уделять в то время философия социальным вопросам. (И Гегель в период своего философского формирования тоже будет интересоваться преимущественно такими же вопросами.) Фихте не удовлетворяется теоретическим *я*, он отличает и практическое *я*, которое считает *выше* теоретического! Назначение человека не в том, чтобы знать, мыслить, а в том, чтобы он был свободным!

Фихте доказал своими практическими действиями, как искренне и страстно хотел он бороться за свободу. В воззвании 1792 года «Требование свободы мышления...» Фихте писал: «Народы, отдайте все, да все, кроме свободы мышления! Продолжайте отдавать своих сыновей, чтобы они погибали в жестоких боях с людьми, которые никогда их не оскорбляли! Продолжайте отрывать от уст ваших детей последний кусок хлеба, чтобы дать его собаке фаворита! Кричите, кричите на все голоса в уши ваших принцев, пока они не услышат вас, что вы не позволите, чтобы у вас отняли свободу мышления, и докажите им всем вашим поведением достоверность этого утверждения...»

Дух, в котором было написано это воззвание-памфлет, очень схож с духом произведений немецких «якобинцев», как, например, Ребмана. Как и Ребман, Фихте имеет ту заслугу, что он защищал идеи французской революции не только в начале революции, но и в самый ее трудный период, в период террора, когда многие сочувствующие революции уже начали отказываться от нее. «Мысли, предназначенные для исправления мнения публики о французской революции», изложенные в 1793 году, представляют собой убеждения последователя «Общественного договора» и категори-

ческую отповедь клеветникам, особенно реакционеру Рехбергу. Ганноверский советник Рехберг, используя произведения англичанина Бурке, одного из главных врагов французской революции в ту эпоху, напечатал книгу, выражавшую ненависть дворянства и всех привилегированных классов к революции. Фихте, не называя имени Рехберга, шаг за шагом опровергает все возражения, обвинения и клевету, собранные противниками французской революции. Друг Фихте, датчанин либерал Багесен, пишет возмущенно, что в этой книге он находит «оправдание революции». Фихте порицал монархический абсолютизм, феодальные привилегии дворянства и церковного клира, не признавал иной собственности, кроме основанной на труде, решительно защищал право на труд, требовал уважения свободы личности и мышления.

В том, что Фихте пригласили в Иенский университет, несмотря на его репутацию якобинца, заслуга Гете. Но тот же умеренный Гете, испугавшись непреклонной позиции республиканца Фихте и кампании реакционной газеты «Endämonia», принял необходимые меры, чтобы избавиться от него. Как выражается Гете в одном частном письме, он предпочел Шеллинга, так как не заметил у него и следа якобинства.

Скандал, определивший устранение Фихте, с официальной точки зрения был вызван концепцией Фихте о боге. Устраняя антропоморфическое понятие о божестве, Фихте сохраняет понятие о боге, как о «порядке моральности». Это было слишком для немецких филистеров и реакционеров, обвинивших Фихте в «атеизме». Фихте, не называя себя атеистом, энергично разоблачал действительную суть «защитников престола и алтаря», как называли себя реакционеры: «Повод обвинения ясен, общеизвестен, но никто не осмеливается называть вещи по имени; я, однако, хочу сказать это, так как я не такой человек, который скрывается, я для них демократ, якобинец. О таком человеке можно думать всякую мерзость, и никто не потребует доказательств. Против него дозволена всякая несправедливость... то, что они преследуют, — это не мой атеизм, а мой демократизм».

Фихте был не только пропагандистом идей революции, как вытекает из его переписки, он с нетерпением ожидал прибытия французов в Германию и был связан с французскими органами в Майнце и с революционным правительством этого города. Фихте должен был стать профессором университета в Майнце [1].

Захват Германии наполеоновскими войсками сделал из Фихте, однако, одного из самых яростных врагов иностранного ига, одного из тех, кто умел воодушевлять широкое освободительное движение. Но патриотическая деятельность, направленная на пробуждение национального сознания, даже если и приводила к некоторым шовинистическим заблуждениям, все же не уничтожила республиканских идеалов. В 1804 году Фихте заявляет в «Чертах настоящей эпохи»: «...родина европейца — это Европа вообще, а в Европе существует государство, которое стало во главе цивилизации... революционная Франция». Когда после поражения в Тильзите Фихте изучает и истолковывает произведение «Государь» Макиавелли, он старается использовать учение итальянского государственного деятеля для защиты немецкого народа. Он считает, что в условиях побежденной Германии первейшей задачей является спасение нации, завоевание национальной свободы.

Политический отрывок под странным названием «Немецкая республика в начале XX века под пятым президентом», как и отрывок «Эпизод из нашего века» и т. д. содержат резкие выпады против злоупотреблений и продажности министров и князей; Фихте разоблачает обусловленные общими интересами связи между захватчиками и немецким дворянством, обвиняет господствующий класс в измене интересам народа и предсказывает революцию, которая уничтожит все привилегии и реорганизует общество на национальных и демократических условиях.

Даже в 1813 году, в кульминационный момент на-

[1] Ксавье Леон доказал, что Фихте хотел переселиться в революционную Францию, которой уже несколько раз предлагал свои услуги (1927, т. II, стр. 7)

циональной освободительной борьбы, Фихте пишет в одном политическом отрывке, что предпочитал бы, чтобы часть Германии имела во главе французского маршала, проникнутого революционными идеями, подобного Бернадотту, чем немецкого дворянина, полного чванства. И важнее всего тот факт, что Фихте не безоговорочно принимает «Воззвание к моему народу», выпущенное королем Пруссии, а ставит вопрос по существу: эта война будет служить народу или интересам династии или коалиции принцев? Фихте заявляет, что народ не является собственностью короля и что война не имеет никакого смысла, если не принесет ему свободы. Даже если Фихте и пришел к убеждению, что немецкий народ в истории ожидает миссия передового народа, он все-таки показывает, что это название последний заслужит только в том случае, если он осуществит идеи французской революции. Как и Бетховен, Фихте ненавидел Наполеона не как француза, а как изменившего идеалам революции.

У Фихте свобода индивидуалистически основывается на принципе личной деятельности. Но свобода не понимается узко, эгоистически, как ограниченная собственной внутренней свободой, как, например, у современных экзистенциалистов. Самым высоким велением является: «Будь свободен, будь автономен!» Свобода определяется, стало быть, как этическая цель, поставленная человеком самому себе, но не в противоположность свободе других и не безразлично к ней. Фихте, как представитель демократических тенденций, подчеркивает, что свобода других столь же ценна, как и наша собственная свобода, и что назначение человека включает и задачу пробудить жажду свободы и утвердить последнюю между людьми.

Другая положительная черта теории свободы у Фихте состоит в том, что она непрерывно связана с *деятельностью*. В рамках созерцательных и спекулятивных традиций, имевших благоприятную почву в сонной Германии, этика действия, этика, в которой действие возвышается до степени высшей этической категории, имеет большое значение. Можно сказать, что этика действия Фихте составляет теоретическую

аналогию прославления действия, дела в поэтике Гете. Также нельзя не учитывать в истории этики глубокий анализ, данный Фихте роли действия.

Конечно, фихтеанская теория свободы и действия не лишена систематического, идеалистического и абстрактного элемента, вызванного классовой ограниченностью буржуазии, представляемой Фихте. Он не устанавливает связи между этической теорией свободы, действия и идеями французской революции: эти идеи, подобно островам, остаются изолированными в его общей философской концепции. Горячий призыв к действию, не завершаясь указанием на конкретную политическую цель — борьбу за свержение феодального строя, сосуществует, однако, с борьбой за политическую свободу.

Однако, чтобы оценить мышление Фихте, недостаточно показать тематику его творчества, сделавшую его выразителем демократических тенденций и ограниченности последних. Фихте — первый среди немецких философов-идеалистов, новая позиция которых в социальной проблематике вызывает решительно и с необходимостью проявление *диалектики*. Как теоретический представитель новой позиции буржуазии, более решительной по сравнению с предшествующим периодом, Фихте кончает с кантовской боязнью антиномий, противоречий. Он больше не считает их «кажущейся диалектикой», а ощущает необходимость относиться к ним со всей серьезностью, признать их действительность и рассматривать их как таковые.

В творчестве Фихте диалектика последовательно является нам определенной практической и теоретической необходимостью углубления и разрешения его центрального вопроса — вопроса свободы. Диалектика *я — не-я* — это только следствие, дальнейшее развитие диалектики свободы.

Во-первых, как мы видели, Фихте показал диалектическое переплетение свободы и действия с этической точки зрения: воля может быть ценной, «доброй», если только она свободна, а свободной можно ее назвать лишь в том случае, если она действует согласно моральным принципам.

Фихте не сомневается в возможности свободы, она является слишком сильным требованием, для того чтобы быть подвергнутым сомнению. Поэтому Фихте считает, что свобода находится как данное в основе бытия, в абсолютном *я*. Однако, чтобы разрешить антиномию необходимость — свобода, Фихте защищает идеалистическое положение о том, что как необходимость, так и свобода имеют свою основу в *я*. Так как они имеют один и тот же источник, находящийся между необходимостью и свободой, то не существует больше противоречия, несоответствия. Значителен тот факт, что в последнем счете, после напрасных попыток разрешить антиномию необходимость — свобода, Фихте делает вывод, что самым бесспорным доказательством существования свободы является... *вера* в свободу!

Положительными, диалектическими являются утверждение и анализ существования свободы. Практический, реальный характер этого вопроса заставил в конце концов Фихте пробить брешь даже в его субъективно-идеалистической системе: в этике (1812 год) он понимает природу и свободу как два *реальных, объективных* явления, составляющих неразрывное единство, в котором одно не может существовать без другого. Стало быть, свобода не противопоставляется, а необходимость, причинность в природе не мешает существованию свободы, которая присоединяется к царству природы, обогащает область природы. Человек осуществляет этические принципы не в противоположность законам природы, не стараясь освободиться и опровергнуть последние, но принимая их.

Таким образом, идеи Фихте о свободе, бесспорно, являются важной ступенью в подготовке гегелевской диалектики необходимости и свободы. Но этим положительным, диалектическим элементам противоречат положения субъективного идеализма, относящиеся к системе. Как мы уже упомянули, Фихте, для того чтобы «разрешить» антиномию необходимость — свобода, природа — *я*, включает природу в *я*. Но не только это. Для Фихте этический императив (Sollen) — фундаментальная категория, превосходящая катего-

рию природы или действительности. Выражая неспособность немецкой буржуазии реально действовать в политике, Фихте предоставляет ей возможность действия в этическом плане. У Фихте, как мы уже видели, идея действия важнее самого действия, а императив, этическая норма важнее реального мира. По его мнению, мир существует для императива, природа и история существуют для того, чтобы человек мог проявлять свободу и бесконечную тенденцию к этической реализации! В этой «этизированной» концепции, или концепции «этического идеализма», не этические нормы определяются реальной жизнью, социальной жизнью, а реальная жизнь зависит от этической категории императива. Реальный, материальный мир существует только как поле для развертывания человеческой свободы, мир зависит от человеческой свободы. К этому идеалистическому парадоксу Фихте приходит, будучи выразителем жажды этической компенсации немецкой буржуазии.

Гегель, как выразитель желаний и попыток буржуазии как-то преобразовать политический режим, будет стоять не на позиции крайних, идеальных — стало быть, утопических для тогдашней Германии — преобразований, а на позиции возможных преобразований, учитывающих действительность, принимающих ее. Поэтому Гегель будет беспощадно критиковать этот этический идеализм, совершенно оторванный от реальных возможностей и противостоящий линии примирения и компромисса с абсолютизмом. Гегель будет стремиться восстановить диалектическое отношение между императивом и действительностью, порицая фихтеанский этицизм как метафизическую позицию, неспособную соответствовать «жизни», то есть, в сущности, задачам буржуазии и пределам ее политических сил.

Все спекулятивное построение, вся метафизика субъективного идеализма Фихте, в которой *я* создает *не-я* (объективную действительность), является логическим следствием его этицизма. Фихте утверждает, что *я* создает себе *не-я* для того, чтобы иметь перед собой объект, против которого или на который оно могло бы действовать, который оно могло бы преоб-

разовывать. Объективный мир существует, следовательно, для того, чтобы *я* могло осуществиться в этическом плане. Даже влияние, действие объекта на субъект является, по мнению Фихте, только видимостью объективности. Мир только «кажется» объективным, кажется, что является «в себе», в сущности, он является продуктом субъекта, *я*, продуктом, который «представляется» как независимый, как объект только потому, что мы размышляем над способом, каким *я* произвело *не-я*. В терминологии Фихте теоретическое *я*, считающее мир объективным, «не знает», что этот мир является созданием практического *я*, создавшего себе объект как поле деятельности и вместе с тем как выражение своей собственной активности.

В основу отношения между сознанием и действительностью Фихте ставит обычную деятельность *я*. Объективный мир означает для Фихте ограничение абсолютной независимости *я*. Поэтому для того, чтобы не допустить ограничения *я* каким-нибудь внешним фактором, он считает, что, в сущности, действительность является созданием *я* и что, стало быть, *я* само определяет себя, само ограничивает себя. Теоретическое субъективистское оправдание Фихте индивидуализма, свободы заходит так далеко, что метафизически сводится на нет диалектический элемент его собственного открытия переплетения свободы с природой.

В условиях подавления личности абсолютизмом индивидуализм, как мы видели из анализа роли, которую сыграла идеология течения «Буря и натиск» в идеологической борьбе против феодализма, был необходимым выражением возмущения против политической и духовной тирании. Но у Фихте индивидуализм имеет такие теоретические, гносеологические и онтологические последствия, что мы оказываемся перед лицом солипсистской философии: *я* является корнем и венцом всех явлений.

В рамках этой субъективно-идеалистической системы тем не менее развилось диалектическое мышление. Фихте пользуется диалектикой, чтобы доказать, что *я* диалектически определяет *не-я;* стало быть, диалек-

тика находится на службе основного положения субъективного идеализма. Нельзя, однако, отрицать, что для столь мало похвальной цели Фихте все-таки сознательно использовал метод мышления, которого метафизический рационализм боялся или гнушался.

Определяя сущность абсолютного *я* как деятельность, Фихте должен был найти метод мышления, который устоял бы перед изменениями и преобразованиями, столкновениями и противоречиями, характеризующими деятельность. Метафизический метод являлся составной частью систем, которые рассматривали вещи как «субстанции», статически, неподвижно. Для Фихте, однако, само *я* не является чем-то «субстанциональным», статическим, похожим на картезианское cogito, а является движением, действием, главной функцией. Усилие доказать спекулятивно, как вытекает бытие из этого «*я*-действия», сделало необходимым текучесть понятий, усиление противоречий, стремление к синтезу и помогло зарождению диалектического мышления. Фихте называет *тезой* и *антитезой* две фазы обоснования *я* и *не-я,* а метод, применяемый всюду в «Теории науки», — антитетическим или диалектическим методом.

В первую очередь Фихте выявляет противоречие между *я* и *не-я* — факт, что они взаимно определяются и ограничиваются. Определение *я* со стороны *не-я* является *познанием,* воздействием внешнего мира на сознание, субъективность. Обратное определение *не-я* со стороны *я* мы имеем в случае *волевого действия,* практики, через которую *я* изменяет мир. Под оболочкой идеалистической системы намечается, таким образом, диалектическая связь между *практикой* и *теорией.* Однако из всех немецких идеалистов Фихте изображает эту связь самым извращенным образом, с позиции субъективизма. Но он является, все-таки, первым, отразившим связь между теорией и практикой — проблема, ставшая злободневной в период французской революции.

Тот факт, что Фихте является идеологическим представителем буржуазии для обеих противоречивых тенденций — положительных и отрицательных, — являет-

ся явным даже в «Теории науки», а не только в общей сфере его философской концепции. Субъективный идеализм Фихте не является таким радикальным, как идеализм реакционера епископа Беркли. У Беркли мир находится в сознании, растворяется в сознании, в то время как Фихте подчеркивает антитетическую структуру сознания, отношение субъект — объект. Фихте считает, что субъект не может существовать один, без объекта; объект является, стало быть, исходным условием субъекта. Эта идея отражает положение немецкой буржуазии, слишком заинтересованной в познании и разрешении вопросов реальной жизни, для того чтобы допустить полное упразднение объекта. Диалектика «субъект — объект» у Фихте в последнем счете черпает свои силы в той же проблематике и из тех же социальных тенденций, на которых мощно разрастается гегелевская диалектика.

Еще один элемент объективности, отражения объективных явлений, вопреки собственной субъективистской систематической позиции, находим в концепции *категорий* Фихте.

Фихте критикует скептическое, агностическое положение Юма, считающего объективную причинность иллюзией, сводящей ее к чисто субъективной ассоциации. Фихте занимает позицию, противоположную кантовскому субъективизму, и в вопросе категорий. По Фихте, ни пространство, ни время, ни другие категории не отделены от конкретного содержания, от действительности. Категории не являются пустыми формами, формами для литья, в которые вкладывается чувственный материал, не являются даже понятиями; они находятся вместе с вещами, находятся в вещах, являются, стало быть, *объективными*. Заслуга Фихте состоит в том, что и в этом основном вопросе он выступил предшественником антисубъективистской позиции Гегеля и его точка зрения составила переходное звено между кантовской позицией (субъективистской) и гегелевской (онтологической) в вопросе категорий.

Положительные элементы — демократические или диалектические, иногда несущие в себе то и другое, — находятся и в других частях фихтеанской философии,

которые он называл «частными науками»: в этике, праве, политике, политической экономии.

В своей этике Фихте, помимо утверждения свободы и деятельности, как высших вопросов и категорий, содействовал и углублению этической категории императива. Антитеза между императивом и действительностью, между идеальным и реальным, которую он довел до крайности, составляет — в противоположность вытекающему из его философской системы положению, абсолютизирующему императив, — положительный элемент в диалектическом анализе категорий идеальное — реальное, императив — возможное. Вопреки абстрактному, утопическому, метафизическому характеру своей этической позиции Фихте подготовил некоторыми центральными вопросами своей этики глубокую диалектическую, теоретическую разработку этических категорий.

Другой положительный элемент — попытка Фихте наметить гармоническое отношение между *индивидом* и *коллективом*. Любопытен в этике Фихте, в ее самых конкретных аспектах, тот факт, что здесь мы не встречаем крайнего индивидуализма, соответствующего гипертрофированной роли, которую играет *я* в теории науки. В этике Фихте существует тенденция к объективации *я*, к подчинению индивида коллективу, конечно, в рамках буржуазного общества. Во-первых, Фихте считает само отношение между личной жизнью и императивом отношением подчинения, включением морального закона в *я*. Исходя из этих общих положений, Фихте конкретизирует: индивид должен чувствовать себя «членом общества, членом целого, в котором он является составной частью». Поскольку индивид, *я*, проявляется изолированно, в противоположность социальной общности, постольку он является «видимостью». Этические нормы одинаковы для всех, индивиды равны перед ними. Каждый индивид должен развивать самого себя, развивать таким образом свою собственную жизнь, чтобы не нарушать равенства, не вредить другим. Моральные обязанности каждого являются — с позиции фихтевского индивидуализма, отражающего буржуазный индивиду-

ализм, — в первую очередь обязанностями к самому себе. Но наряду с ними мы находим и обязанности к другим, из которых первейшая обязанность — признать духовную и физическую свободу себе подобных — ясно выражает демократические тенденции.

В произведениях, носящих юридический характер, Фихте, с одной стороны, продолжает развитие таких демократических идей, как идея уважения «прав человека», требует, чтобы государство гарантировало материальные жизненные условия для народа, считает основными классами крестьян, ремесленников (и торговцев), а с другой стороны, вносит вклад в идеалистическую теорию идеального, надклассового государства. Фихте дает простор мелкобуржуазному утопизму, проектируя государство, развивающееся от принудительного государства до воспитательного государства, отождествляемого с чистой моралью, до государства, в котором будут воплощены «Разум, Свобода и Божество». Более реалистическим, связанным с жизнью, с вопросом подъема немецкого народа на борьбу за свободу и национальное единство является тезис национального воспитания, которое должно принадлежать государству, а из среды граждан — ученым. Фихте показал конкретно, как он понимал эти две воспитательные задачи: «Речи, обращенные к немецкой нации» (1806) были одним из первых патриотических проявлений передовой интеллигенции, стремившейся внести свой вклад в изгнание захватнических войск Наполеона. Однако в отличие от Гегеля Фихте не видел, что Наполеон символизировал антифеодальные идеи французской революции, и не сумел оценить живительный характер законов, введенных Наполеоном, для косной Германии.

Фихте первый из немецких классических идеалистов уделял большое внимание экономическим вопросам. В работе «Закрытое торговое государство» Фихте намечает идею замкнутой национальной экономики, предлагает поощрение национальной промышленности и особенно национального купечества. С этими типично буржуазными идеями переплетаются идеи, свиде-

тельствующие о наличии также убеждения, что этого «прогресса» можно достигнуть в рамках феодального государства. На Фихте не оказала влияния критика социалистов-утопистов, направленная против капиталистических отношений; он берет из утопического социализма элементы, отражающие заботу о праве граждан на труд и культуру.

Последний аспект диалектики Фихте находим в работе «Черты настоящей эпохи». Не имея исключительного и исторического чутья Гегеля, Фихте тем не менее поднимает некоторые вопросы относительно смысла истории, ставящие его наряду с Гердером в ряды предшественников Гегеля. Раньше Гегеля Фихте рассматривает исторический процесс как прогресс, переход ко все более высоким формам. Но вместе с тем он развивает систематическое положение о разуме как основе истории, мистифицируя этим историю; и в отличие от концепции Гегеля, объективной в основных своих чертах, Фихте рассматривает и оценивает всемирную историю через призму морали. Он произвольно делит всемирную историю на пять эпох, отражающих якобы переход от невинности к греху и потом, в виде антитезы, преодолевая состояние греха, переход к царству разума и свободы. Единственными положительными элементами являются диалектические элементы процесса тезис — антитезис, через который проходит разум (то есть история), и острая критика, которой подвергает Фихте отвратительные, бесчеловечные черты его эпохи. В этой острой критике Фихте вскрывает пошлость, филистерство, эгоизм и тупость как отрицательные черты сложного явления, представляемого немецким просветительством.

В общей оценке положительных и отрицательных элементов в философии Фихте нужно отметить, что в совокупности его системы более вескую роль сыграла философия религии. В то же время к концу своей жизни Фихте стал проявлять тенденции к примирению с феодальным государством.

Как показывают даже буржуазные истолкователи, Фихте много занимался религией; философия религии проникает подпольно во все его мышление. Таким

образом, демократические идеи самого горячего поклонника французской революции из среды немецких идеалистов в противовес имеют фидеизм. Фихте растворяет в религии не только этику, но и «теорию науки». Бог, согласно теории Фихте, является моральным миропорядком. Сама личная свобода, имеющая в глазах Фихте огромный престиж, приносится в жертву фидеизму; моральная воля человека является только божьей волей в человеке.

Хотя Фихте был далек от обскурантизма Шеллинга, хотя понятие бога у него наиболее очищено от антропоморфизма, — Гейне даже считает, что такая «религия» наносила сильный удар официальной религии, — принятие божества в его философии отражает ограниченность идеологии, которую немецкая буржуазия не может преодолеть. Даже ставя на голову традиционное отношение подчинения морали религии, объявляя религию зависимой от морали и определяя бога как моральный миропорядок, Фихте отразил неизбежный компромисс немецкой буржуазии с абсолютизмом в идеологическом плане, хотя он упорно, искренне и последовательно боролся с абсолютизмом в политическом плане.

ж) Шеллинг

У различных представителей немецкого классического идеализма метод и система переплетались и противоречили друг другу по-разному. У Шеллинга мы находим наиболее сильное нарушение равновесия в пользу отрицательной стороны, обусловленное реакционной сутью его социально-политической ориентации, его политическим вырождением, его прогрессирующим обскурантизмом. У Шеллинга, — в отличие от Канта, Фихте и Гегеля, у которых положительные и отрицательные элементы постоянно переплетаются, — имеем дело с поразительным переходом от положительного многообещающего направления к жалкому концу: мы имеем перед собой действительное и окончательное, но не диалектическое, самоотрицание диалектики. Духовная эволюция Шеллинга поучитель-

ный процесс благодаря тому факту, что она иллюстрирует крайность идеологических форм, которые могла порождать слабость немецкой буржуазии, ее компромисс с абсолютизмом, ее покорность реакции.

Положительная сторона диалектики в философии Шеллинга ненадолго и преходяще проявилась в рамках философии природы и далее — в теории диалектики. В молодости Шеллинг также был одним из тех, кто приветствовал французскую революцию. Некоторые данные показывают, что молодой Шеллинг перевел «Марсельезу», за что подвергался преследованиям. Ранее, в молодости, Шеллинг написал «Эпикурейское кредо», которое было напечатано значительно позже. Эта демократическая политическая позиция не выразилась в интересе к социальной проблематике, как у Гегеля и Фихте. Это не может вызывать отрицательную оценку, так как Шеллинг решительно обратился к той области теоретических вопросов, которая была и осталась после него — в рамках идеалистической философии — более всего в тени: к философскому истолкованию природы. В творчестве молодого Шеллинга диалектика стремится к новым горизонтам. В ранний период Шеллинг принадлежит к тем натурфилософам, которые, по выражению Энгельса, «находятся в таком же отношении к сознательно-диалектическому естествознанию, в каком утописты находятся к современному коммунизму» [1].

У Канта существует, как мы уже видели, бесспорное диалектическое мышление, *примененное,* но не объясненное, не анализированное теоретически. Кант сознательно отвергает диалектику с методологической точки зрения. Кант уже мыслит диалектически, но его удерживают границы формальной логики, его стесняет (но он не сознает этого) понятийный метафизический аппарат. Зато у Канта сознательное игнорирование методологического значения диалектики компенсируется основательностью и точностью научно-теоретических приемов, упором на опыт. Это определит силу его диалектической концепции природы.

---

[1] Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1948, стр. 12.

У Шеллинга обратное положение: он не исходит из конкретного, не опирается на опыт, диалектика природы не является у Шеллинга несомненным плодом индукции. Он только интуитивно чувствует диалектический характер природы и поэтому подходит к доказательству этого убеждения без необходимых средств, без методических знаний и приемов, которые должны превратить это убеждение в доказательство. Шеллинг не исходит из того, что марксизм называет проблемой диалектики природы, он исходит, как и Гегель, из проблемы духа. У Шеллинга диалектика сумела пробиться к свету через оболочку идеализма, спиритуализма не на экспериментальных основах, а путем интуиции и спекуляции. У Шеллинга не существует *прямого* интереса к природе, а лишь косвенный, то есть интерес к природе как к неосознанному этапу развития духа. Тем не менее в тот исторический период, когда разработана теория Канта — Лапласа, когда происходила подготовка решающих изменений в истории физики и химии, когда созрели условия для появления трансформизма, когда, можно сказать, чувствовался какой-то кризис метафизики в научном мышлении, диалектика природы, даже в извращенной, косвенной форме, перегруженной спекуляциями, в какой она встречается у Шеллинга, сыграла положительную роль.

Шеллинг начал свое философское развитие под эгидой Фихте. Он считал, что должен дополнить фихтеанскую систему науки объективной стороной, противоположной *я*, то есть *не-я,* природой. Шеллинг является зачинателем объективного идеализма. Однако подлинное дополнение, или, лучше сказать, преодоление и опровержение субъективного идеализма, не может осуществиться на идеалистических основах, необходимо исходить не из духа, а из материи. Поэтому Шеллинг, несмотря на шумный разрыв с Фихте, не сумел найти ничего иного, кроме идеалистической основы для своей системы, кажущейся антифихтевской, антисубъективистской.

Шеллинг исходит из понятия субстанции типа субстанции Бруно — Спинозы, в котором отразилось ко-

лебание между материалистическо-атеистической и мистически-пантеистической концепциями. С одной стороны, он вводит теорию отражения, с другой — готовит переход к мистицизму посредством теории «интеллектуальной интуиции». Заслуга его молодости — «правильная идея периода молодости», как выражается К. Маркс, — состоит в том, что он смело преодолевает механистическую, метафизическую концепцию природы, господствовавшую в XVIII веке. Это вытекает из той роли, какую играет в его мышлении ощущение противоречивых явлений природы и единства широкого и многостороннего процесса природы.

Многие буржуазные историки философии преуменьшали роль диалектики у Шеллинга. Гаральд Гёффдинг, учебник истории философии которого пользовался большой известностью, пишет, например: «Созерцание он ставил выше всего, придавая в своих спекуляциях значение противоречиям, он поступал так лишь для того, чтобы придать полноту и рельефность картинам, которые рисовались перед его мыслью» [1].

Заслуга Шеллинга состоит в том, что он сделал диалектику объективной, считал ее не чертой мышления, а чертой объективной действительности. Используя понятие «безразличие» в смысле недиалектического, Шеллинг пишет: «Жизнь рождается из противоречия природы... Продукт, пока он является органическим, никогда не может впасть в безразличие... Смерть — это возврат к общему безразличию...» [2] Шеллинг делает даже несколько шагов в направлении выявления связи между субъективной и объективной диалектикой, намечает даже критику недостаточности метафизического мышления. Так, например, о последнем он пишет, что оно является «...учением совсем эмпирическим, которое считает законы общего рассудка (Verstand) абсолютными, например что из

---

[1] Г. Гёффдинг, История новейшей философии, СПб, 1900, т. II, стр. 134.

[2] Schelling, Sämtliche Werke, Stuttgart, Abt. I, Bd. II, 1856, S. 89.

двух противоречивых понятий каждой сущности может принадлежать только одно, что совершенно правильно для сферы конечного, но неправильно для спекуляции, берущей свое начало как раз из отождествления противоположностей» [1].

Шеллинг исходит, стало быть, из концепции живой природы, похожей на концепцию Бруно, но без материалистических элементов, присущих мышлению итальянского философа. То есть Шеллингу кажется, что все, несущее в себе организацию, жизнь, движение и форму, не может быть категориями материи, а только категориями духа. Шеллинг говорит о природе, используя формулировку, сохраняющую довольно ясно влияние Фихте: природа является *бессознательным духом*. Но в то же время Шеллинг считает природу вне *я*, придает ей определенное значение, верит (в ранний период) в объективность природы. Тем самым Шеллинг является представителем объективного идеализма. Шеллинг не может, однако, полностью освободиться от идеализма, и поэтому его понятие о природе колеблется между материализмом и идеализмом; природа является единством природы и духа, наш дух является и природой, природа находится и в нас.

Заслуга Шеллинга в том, что он чувствовал недостаточность механистического мышления, на основе которого развились новые естественные науки. Он больше не принимает объяснения органического неорганическим, стало быть, выявляет недействительность применения категорий, свойственных неорганическому, к высшим, более сложным явлениям, отвергает «механизацию жизни». Но Шеллинг ставит своей задачей проверку существующего до сих пор положения, пытаясь объяснить неорганическое через органическое. Хотя Шеллинг и не имел возможности научно-диалектически объяснить органическую природу, его заслуга в том, что он испытывал, искал диалектические принципы, способные передать диалектику физических, химических, электрических явлений. Шеллингу содей-

[1] Schelling, op. cit., Bd. V. S. 269.

ствовали в этом отношении физические открытия эпохи: открытия Гальвани, Вольфа, Эрстеда, Фарадея, искушавшие диалектика попытаться широко обобщить физические процессы. Открытия Лавуазье и Пристли в химии, установление явлений раздражимости и возбудимости Галлером и Брауном, явлений чувствительности и воспроизведения Кильмайером в биологии толкали мышление к диалектической концепции природы. Мы уже знаем, как глубоко подчеркивал Гете в своих как научных, так и литературных произведениях диалектический характер природы, единство ее форм, ее постоянное изменение и преобразование.

Шеллинг не сумел дать научного, основательного синтеза этих тенденций и достижений, но сумел выявить в рамках спекулятивных конструкций, которые он назвал «философией природы», идею о диалектическом характере явлений природы. Вся природа едина, разные типы явлений — «потенции» одного и того же исходного принципа. Различение явлений вызвано, по Шеллингу, *полярностью*, противоречивым принципом. Шеллинг стремится доказать господство противоречия или полярности в области физики, иллюстрируя это полюсами магнита, положительными и отрицательными зарядами электричества, кислотами и основаниями в химии, явлениями раздражимости и чувствительности организмов. Шеллинг намечает также, используя мысли Лейбница, идею прогрессивного процесса в природе, где противоположности объединяются в синтезах, над которыми надстраиваются сверху другие высшие противоположности и синтезы.

Шеллинг понимает природу на манер античных гилозоистов и Бруно: природа — огромный организм, своего рода живое существо, обладающее душой соответствующих размеров, «мировой душой» («Weltsee»). Неслучайно Шеллинг называет свое произведение 1802 года «Бруно, или О божественном и естественном принципе вещей». Но если у Бруно «одушевление» природы имело какое-то историческое оправдание благодаря недостаточности знаний в ту эпоху, в начале XIX века подобного рода теория, понимающая природу как «бессознательный дух», стал-

кивалась с материалистическим направлением в естественных науках.

Основная идея философии природы является телеологической и спиритуалистической: природа представляет «одиссею духа», то есть скитания, через которые проходит дух вплоть до самосознания. Эта идея, широко используемая и Гегелем, несет на себе неизгладимую печать, наложенную идеализмом, немецким спиритуализмом на концепцию природы и истории. Политическое бессилие немецкой буржуазии отражалось в неспособности иметь объективное отношение к природе, рассматривать ее как «в себе», а не через призму необходимости провозглашения первичности духа, через призму спиритуалистической компенсации.

Спиритуалистическая, телеологическая позиция, пренебрегающая природой как объективной действительностью, привела и к пренебрежению строгими приемами методологии естественных наук. Шеллинг заимствует у естественных наук столько, сколько ему надо, чтобы доказать свои положения: его излюбленным «методом» является аналогия, приводящая его к самым рискованным и шатким конструкциям, как, например, искусственная триада, составленная из материи, света и жизни. Менее сомнительными обобщениями остаются обобщения в области биологии, в которых Шеллинг убедительно показывает, как постепенно изменяется — от низших организмов к высшим — отношение между размножением и раздражительностью. С возрастанием сложности организма уменьшается важность функции размножения и вида, возрастает индивидуальное различие в раздражительности, движении, возрастает относительная автономия.

Для Шеллинга, как и для всякого идеалиста, материя не имеет реальности, не имеет значения. Используя положение Платона о идеях как сущности бытия, Шеллинг обнаруживает в них «потенции природы». Он истолковывает их как «идеи абсолюта», божества; все формы проявления природы выражают только эти исходные идеи, материя является только формой проявления идей. Позже Шеллинг скатывается

в мистицизм: потенции природы — формы проявления *воли* бога; это является весьма прозрачным переводом пантеистического положения.

У Шеллинга не только система объективного идеализма является противовесом диалектическому мышлению и сводит его на нет; это же происходит и в рамках самого метода. В то время как у Фихте и Гегеля противоречие существует только между методом и системой, у Шеллинга противоречие является двойным, оно возникает даже в рамках проблемы метода: своим иррационализмом и агностицизмом Шеллинг предает диалектический метод.

Иррационалистические начала переплетаются у Шеллинга с правильной критикой, которой он подвергает метафизическое мышление просветителей. Проницательно отмечая недостаточность рассудка в смысле узкого метафизического органона, Шеллинг стремится к качественно отличному средству познания и приходит к скачку за пределы разума, к «интеллектуальной интуиции», впоследствии резко отвергнутой Гегелем. Отражая реакционные тенденции буржуазии, тенденции к компромиссу с абсолютизмом, к сохранению феодальных основ в идеологии, Шеллинг становится теоретическим представителем иррационализма романтиков: рациональное мышление объявляется неспособным вскрывать сущность вещей; единственным «методом» является «интуиция», которую, однако, нельзя заучить, она доступна не каждому, а только избранным. Шеллинг ставит, таким образом, иррационализм на аристократическую базу: он утверждает, что нужно отрезать всякий доступ к философии, которую необходимо изолировать со всех сторон от «обыкновенного мышления», что веком позже и будет делать Бергсон; Шеллинг признает диалектический характер действительности, но не допускает возможности ее рационального познания именно потому, что она является диалектической. Он осознает тот факт, что нужна диалектическая логика, но не хочет поддерживать идею возможности ее осуществления, не хочет рациональной диалектики, а предпочитает интуицию.

Как и реакционные романтики, такие, как Фр. Шлегель, Шеллинг приходит к полному отрицанию рационального, дискурсивного мышления, которое он хочет заменить эстетическим познанием, эстетической интуицией. Эстетика становится центром теории познания по той причине, что искусство может обнаружить то, чего не может вскрыть философия, а именно, по выражению Шеллинга, «...бессознательное в действии и его рождение и исходное тождество с сознательным. Поэтому искусство является для философов высшим предметом, так как оно открывает самое сокровенное — то, что в природе и истории является отдельным и что в жизни и действии — как и в мышлении должно вечно разделяться».

Эти реакционные идеологические элементы разрослись и полностью задушили диалектические элементы в мышлении Шеллинга, по мере того как исторические условия в Германии вынуждали идеологов занять определенную позицию, выбрать между реакцией и демократией.

Поворот Шеллинга к реакционному направлению произошел еще до заключения Священного союза, в начале первого десятилетия XIX века. В 1804 году Шеллинг издает труд «Философия и религия», в котором вместо искусства в качестве органона философии предлагается религия. В этой книге звучат традиционные платоновские и теологические темы философии как средства «очищения» души, отделения ее от тела, от осязаемого, от чувственного. Шеллинг дает философскую платформу реакционным литературным тенденциям Арнима, Вакенродера и Шлегеля, группы мистиков в искусстве. Он доходит до того, что повернул оружие против своего собственного завоевания — против признания реального существования антиномий. Смысл философии, пишет теперь Шеллинг, состоит в том, чтобы показать «ничтожество всех конечных противоречий и вести душу косвенным путем к интуиции бесконечного». Резкая противоположность устремления его в молодости раскрыть диалектику природы очевидна: Шеллинг уже требует от философии не познания природы, а скачка в потусторонний

мир. Иррационализм переплетается также с мотивами агностицизма. Шеллинг считает, что абсолютное сводится к «единству бога» и что простое, цельное нельзя описать, а можно только переживать в мистическом объединении с божеством. Как и Платон, он устанавливает противоположность, категорическое расхождение между чувственным миром и абсолютом: мир является, как у некоторых теологов, «вырождением» божества. Посредством этого положения Шеллинг приходит к отрицанию прогресса в истории. Прогресса нет, основным законом является регресс, существование которого обскурантист Шеллинг «доказывает» посредством мифа о золотом веке.

Такая обскурантистская философия прусского государства была связана с реакционной политикой с фактом, что после смерти Гегеля Шеллинга вызвали в Берлин, чтобы противопоставить его левому крылу гегельянцев. Неблаговидная роль, которую играл Шеллинг как агент прусской монархии, была раскрыта не только демократическим писателем Гейне, но признана и подтверждена даже в буржуазных учебниках истории философии (например, у Гёффдинга). Гейне писал в 1835 году, когда Шеллинг был еще жив: «Не нужно скрывать ни из почитания, ни из осторожности: человек, наиболее дерзко выразивший когда-то в Германии религию пантеизма, этот человек стал ренегатом своего собственного учения, он покинул алтарь, который сам освятил, он пробрался назад в конюшни веры, он является теперь хорошим католиком и проповедует идею личного бога, находящегося вне мира...»[1] Гёффдинг пишет ясно: «Когда после смерти Гегеля так называемая левая фракция его школы со Штраусом и Фейербахом во главе вывела в религиозном отношении крайние следствия из его учения, Шеллинг последовал зову романтического короля Фридриха Вильгельма IV (1841), чтобы выступить в роли известного рода философского избавителя»[2].

---

[1] H. Heine, Sämtliche Werke, Leipzig, Bd. II, S. 106.

[2] Г. Гёффдинг, История новейшей философии, стр. 144.

Как официальный представитель абсолютистского режима, защитник феодализма от демократического движения Шеллинг должен был прибегать к самым дешевым средствам: к концу жизни он взялся за разработку «философии мифологии и откровения». Серьезно взявшись за выполнение своей задачи — за борьбу против прогрессивного мышления, Шеллинг нападает на гегелевскую диалектику и вместе с тем на все развитие новой рационалистической философии от Декарта до Гегеля. Он также возобновляет выпады против идей эволюции и прогресса и для этого опирается на защищаемую Ксавье метафизическую теорию «последовательных творений». В вопросе развития Шеллинг измышляет «невременно́е время» и развивает субъективистскую теорию, посредством которой относит все исторические события к человеку. Полностью отказавшись от диалектически положительных тенденций раннего периода, Шеллинг приходит к отрицанию категории времени и категории становления в том, что касается развития или истории природы. Время возникает вместе с человеком, является категорией «переживания», основанной в субъективном; так же истолковывают ее Бергсон и экзистенциалисты нашей эпохи.

Яснее всего раскрыл Шеллинг классовые корни своей обскурантистской позиции в социальных вопросах. Шеллинг оправдывает расистский гнет, заявляя, что существует «естественное» неравенство. Человечество, говорит он, не является однородным, люди не равны, внутри человечества только определенную часть можно называть человеческой. Таким образом, Шеллинг оправдывает рабство: он вписал свое имя в историю расизма как предшественник Гобино и гитлеровских расистов. Теперь Шеллинг по-новому использует платонический мир идей, выводя из него неравенство между господствующими и подчиненными. Венец реакционных идей официального философа прусского режима находим в осуждении революции, которую он считает преступлением, *похожим на отцеубийство.*

II. Генезис гегелевской философии

Целью этой части работы является анализ противоречия между методом и системой в работах Гегеля 1793—1807 годов, а также систематическое выявление роли этических идей — наряду с социально-политическими — в зарождении гегелевской диалектики.

В работе «Der junge Hegel» Лукач исходит из необходимости разрушить реакционное истолкование неогегельянцами философии Гегеля, особенно в период между двумя мировыми войнами. Начиная с монографии Дильтея «История юности Гегеля», неогегельянцы выдвигали на первый план теологические произведения Гегеля того периода: Гегеля объявили, на основе явных искажений, «иррационалистом», «романтиком», предшественником «философии жизни», игнорируя тот факт, что демократические идеи Гегеля являются прямым отзвуком французской революции, что формирование диалектики Гегеля происходило в связи с социально-политическими и этическими задачами эпохи. Но Лукач не только преувеличил значение периода зарождения гегелевской философии, преуменьшив тем самым отрицательную сторону гегелевской философии, но и некритически переоценил просветительские идеи, скрыв важную роль реакционных идеалистических положений, которые Гегель защищает уже в первых произведениях.

Гегель внимательно изучал философов, историков и писателей XVII—XVIII веков: Лессинга, Мозеса Мендельсона, Георга Форстера, Шиллера, Дидро, Вольтера, Монтескье, Гольбаха, Юма (главным образом исторические работы последнего), Гиббона и др. Из хронологического рассмотрения конспектов Гегеля

вытекает, что английские и французские просветители отодвинули в сторону немецких. Из числа последних в конце концов остались Лессинг и Георг Форстер.

В так называемый бернский период (1793—1796) в центре внимания Гегеля, как и Фихте, находятся не гносеологические, а этические вопросы. Поэтому «Критика практического разума» Канта и «Письма об эстетическом воспитании» Шиллера — книги, больше всего занимающие Гегеля. Он даже хочет истолковать социальные вопросы как моральные вопросы, что лишний раз отражает тенденцию к абстрагированию, к этизации социально-политических вопросов как отражению политической слабости немецкой буржуазии. Но этот период формирования является не периодом теологии, а скорее периодом, в котором просветительство и диалектика переплетаются с идеализмом. Лукач чисто объективистски признает противоречие между методом и системой, заметное и в этот период. Конечно, демократические идеи более очевидны и сильны в работах этого периода, чем в позднейших произведениях. Но противоречие между методом и системой существует уже в это время как переплетение прогрессивных и реакционных тенденций у буржуазии, ее тенденций к компромиссу с абсолютизмом. Как бы мы ни ценили республиканские идеи Гегеля в период французской революции, трудно согласиться с утверждением, будто «...в этих произведениях беспристрастный и внимательный читатель найдет чрезвычайно мало теологии и даже будет поражен открыто враждебным к теологии отношением молодого Гегеля» [1].

Уже в этот период в мышлении Гегеля заметен идеализм, конечно, не потому, что Гегель изучил теологию, а потому, что с точки зрения политической немецкая буржуазия не могла позволить себе враждебное отношение к теологии. Полезные сведения об этом нам дает опубликованная в последнее время переписка Гегеля.

---

[1] G. Lucáts, Der junge Hegel, Berlin, S. 37—38.

Гегель, несмотря на выпады против христианства, хотел не упразднить религию, а «рационализировать» ее, придать ей более индивидуальный, более гибкий характер, приспособить религию к определенной (относительной) свободе мышления в области этических и философских вопросов вообще. На этой позиции по отношению к религии стояли многочисленные буржуазные философы и ученые, хотевшие примирить науку с религией. Если деизм Вольтера и Руссо еще имел какое-то историческое оправдание в XVIII веке, то в конце этого века, *после* радикального атеизма Гольбаха и Дидро, он является исторически пройденным этапом.

Хотя Гегель и отшатнулся от «плебейского метода» якобинцев [1], однако он считал французскую революцию исторической необходимостью и считал ее основой нового буржуазного общества. В одном из писем от апреля 1795 года Гегель утверждает, что народы «больше не будут просить свои попранные права, а их завоюют...» [2] Положительным является то, что под влиянием идей Руссо и Робеспьера Гегель также высказался за религию с преобладающим этическим, а не мистически-теологическим характером.

Гегель считал моральное и религиозное обновление средством борьбы против деспотизма, подготовкой к революции. У этих идей была демократическая основа, но они носили идеалистический характер. Гегель характеризует христианство как официальную религию, опору деспотизма и угнетения и противопоставляет ему идеал греческого полиса, в котором религия была творчеством народа, переплетавшимся с проявлением индивидуальности. По Гегелю, ослабление связей, отделение индивида от всего коллектива полиса означало исходный пункт разложения морали и религии. Христианская религия виновата, по Гегелю, в этом «извращении»: религия стала чем-то «объективным» в отрицательном смысле чего-то чуждого,

---

[1] См., например, письмо от 1794 года в «Hegel Briefe», I, S. 12, F. Meiner, Habsburg, 1952.

[2] Там же, стр. 24.

внешнего по отношению к субъекту. Религиозным идеалом Гегеля в этот период является вновь приобретенная «субъективность», то есть свобода, утверждение индивидуального сознания в рамках религии. Нетрудно узнать в этой теории скрытое влияние протестантизма, что игнорирует, однако, Лукач. Конечно, этот возврат к протестантской специфике был обусловлен новым положением немецкой буржуазии, которая хотела сочетать политически-юридически-этический принцип личной свободы с сохранением религии, стало быть, этот возврат был стороной основной политической тенденции — компромисса с аристократией и абсолютизмом [1].

В гегелевских произведениях этого периода налицо демократическая критика христианской религии, но не для ее ликвидации, а для того, чтобы очистить место тому минимальному стремлению к свободе, которое могло создать немецкому филистеру *иллюзию* свободы. Гегель и Шеллинг становятся противниками тех реакционных, крайне догматических теологов из Тюбингена, которые не приспособились к новым политическим и этическим требованиям буржуазии.

Гегель начинает видеть связь между такими теологами и феодальным государством. Он пишет: «Ортодоксия не может быть расшатана до тех пор, пока занятие ею связано с мирскими выгодами, *пронизывает все государство*» [2]. Но он далек от мысли о возможности ликвидации этого абсолютистского государства, опирающегося на религию, враждебную свободе создания. В этом отношении Шеллинг опережает Гегеля, так как требует ликвидации государства.

Анализ религии и христианской морали Гегель сводит к отрицательной характеристике средневековой и новой религии, содержащей исторически конкретные черты. Гегель показывает, что догматическая религия

---

[1] В письме от апреля 1755 года, в котором Гегель защищает права народов, он заявляет, что в философии не может отсутствовать идея бога.

[2] Hegel, Briefe, I, S. 16.

задушила не только свободу, но и мысль, унизила человека, тяжело ущемила его достоинство, душит в зародыше его этические потребности. В этом смысле Гегель продолжает ценные традиции просвещения. Новым является то, что Гегель, в отличие от просветителей, *сопоставляет* унизительное положение религиозного человека (к которому вернется в анализе «несчастного создания» в «Феноменологии духа») с конкретным историческим положением, с перспективами, открытыми французской революцией. Просветители не делали этого сопоставления по той простой причине, что они не дожили до французской революции. Потому Гегель открывает новую страницу в критике христианства и христианской морали — критику на основе диалектики. Однако, как идеолог немецкой буржуазии, не созревшей для практического действия, для революции, Гегель не использует конкретный, практический образец, который дала французская революция, а возвращается к прошлому, стремится не к демократии революционной Франции, а к греческому античному полису!

Гегель делал попытку увидеть под «демократической» оболочкой швейцарской республики маневры швейцарской плутократии и тем самым высказал ряд критических замечаний о сущности нового, буржуазного государства: «В государствах новой эпохи безопасность собственности — это ось, вокруг которой вертится все законодательство...» [1] А в одном отрывке на французском языке, который некоторые буржуазные истолкователи безосновательно отказываются считать оригинальным, Гегель делает замечательное противопоставление между демократической армией, вооруженным свободным народом и армией абсолютистских режимов.

Однако типичной для Гегеля остается его неспособность использовать опыт французской революции, сделать из него практические выводы. Умеренное восхищение французской революцией приводит его к идеалу античной демократии. Хотя в идеализации

[1] См. Rosenkranz, Hegels Leben, S. 525.

рабовладельческой демократии можно распознать положительный момент, поскольку Гегель — как и значительная часть якобинцев и даже жирондистов — ссылается на античную демократию, чтобы косвенно выразить идею равенства собственности; не нужно забывать, что Маркс беспощадно разоблачил несбыточный характер якобинских идей, вытекающий из *незнания* глубоких исторических различий между рабовладельческим и капиталистическим строем. Ни якобинцы, ни тем более Гегель не видели, что меры для установления равенства собственности идут на пользу капиталистического развития, неравенства собственности.

Другой интересной чертой взглядов Гегеля является оценка, даваемая им коллективному духу (так, как он его понимает), характерному для античной культуры, в противоположность индивидуализму современной культуры.

В период подготовки французской буржуазной революции, когда буржуазия, чтобы опереться на массы в антифеодальной борьбе, вынуждена была говорить от имени всего народа, буржуазные идеологи выдвигали — некоторые из них с большой искренностью — проблему достойной жизни «для всех людей». Просветители всех стран выработали в большей или меньшей степени буржуазно-демократическое понимание коллективности (в этическом, юридическом и политическом смысле). Гегель придавал большое значение этому вопросу. В свете «коллективности» рассматривает и оценивает он любовь, религию, героизм и всю человеческую деятельность вообще.

В своей критике христианства Гегель отмечал индивидуалистический характер религии и христианской морали. Гегель здесь ощутил, не будучи в состоянии дать ей материалистическое объяснение, индивидуалистическую, антиобщественную специфику христианской этики.

Гегель резко указывал на отвратительные формы — лицемерие, формализм, догматизм, испорченность, — характеризующие церковную мораль, официальную,

ставшую «положительной» религию. Гегель критиковал католицизм с позиций протестантской религии.

Критика Гегелем религии в особенности ценна тем, что мыслитель разоблачает связь между феодальным деспотизмом и церковью. Христианская религия характеризуется Гегелем как «...орудие деспотизма, который принес упадок искусства и науки, позволил растоптать расцвет добрых чувств, гуманности и свободы». Гегель не довольствуется регистрацией старых грехов, а ссылается и на новые грехи церкви: покровительство колониальному грабежу, торговля рабами, прикрытие всех беззаконных действий больших или малых деспотов.

С этической точки зрения, подчеркивает Гегель, церковь унизила человека, лишила его уверенности, сломила его волю, заставила его пассивно ждать оплаченного благодеяния со стороны церкви. Таким образом, оглядываясь на французскую революцию, Гегель оплакивает отсутствие воли, энергии, жажды деятельности у немецкой буржуазии. Но в то же время его идеализм, вытекающий из политического бессилия немецкой буржуазии, мешает ему видеть, что воля как индивидуальный этический принцип, без политической конкретизации точных целей, остается недействительной. Именно навязчивость понятия «воли» и вообще господство этического как у Канта, так и у Фихте и Гегеля в этот период показывает реальное бессилие, отсутствие воли и политической смелости как главную слабость немецкой буржуазии. Сам Гегель оставил в этом отношении ценное свидетельство. Он пишет, что «...в наши дни нам осталось в основном преимущество требовать для человека *хотя бы теоретически* [курсив мой. — *К. И. Г.*] сокровищ, рассыпанных на небе...» В этой довольно туманной формулировке пробивается глухое сознание, что немецкому идеализму остается взамен *хотя бы теоретически* наслаждаться политическими, этическими и юридическими свободами, которыми буржуазия других стран наслаждалась в действительности. Это конкретизируется элементами диалектики, проявлением исторического чутья, которое в гегелевской

философии оценили в первую очередь классики марксизма.

Историческое чутье Гегеля помогло ему преодолеть метафизическую позицию просветителей, видевших везде лишь «ошибки», и увидеть, что извращение, моральное унижение, невежество, легковерие и вся совокупность явлений, характерных для сознания масс, пребывающих под господством религии, находятся в определенной связи с определенной эпохой. Другими словами, Гегель начал смутно предвидеть *необходимый исторический характер* различных фаз эволюции общественного сознания. Эти элементы диалектики видны в попытке понять эволюцию христианской религии, показать ее устаревшей, вскрыть борьбу между новым и старым, между буржуазным сознанием и этически-религиозным догматизмом. Это первое проявление диалектики в общественно-политическом отношении было следствием опыта французской революции, оно было выражением враждебности немецкой буржуазии феодальным политическим учреждениям и феодальной идеологии, желанием освободиться от феодального ига, жаждой свободы и творческого проявления в духовном и политическом плане. Но уже с первых своих шагов гегелевская диалектика противоречиво переплетается с идеалистической системой, с истолкованием истории как истории свободы, с требованием поисков новой религии.

Неверно мнение Г. Лукача, который считает началом проявления этого противоречия только второй период (Франкфурт, 1797—1800). Франкфуртский период характеризуется Лукачом как кризис гегелевской концепции общества, как время возникновения его диалектического метода. Это неправильное утверждение, поскольку, как мы уже видели, первое проявление диалектики, исторического чутья имеет место еще в период 1793—1796. Произведения второго периода представляют серьезный регресс в социально-политическом мышлении Гегеля, так как он доходит до примирения с действительностью на основе религии. Этот период, если говорить о противоречии между методом и системой, характеризуется, стало

быть, укреплением элементов идеалистической системы. Однако это еще не означает исчезновения элементов диалектики. Вопросы, которые поднимает жизнь перед идеологами эпохи, настойчиво требуют диалектической трактовки. Если Гегель, Гете, Шиллер не сумели дать правильное решение вопросов, то все же нельзя отрицать, что они *сделали усилие раскрыть противоречия, особенно духовные,* занимавшие идеологических представителей буржуазии этого периода. С точки зрения теории это сильнее всего отразилось в мышлении Гегеля.

В этот период Гегель стремится изучать политическую экономию и горит желанием найти решение для конкретных политических проблем Германии или Швейцарии. Гегель с симпатией следит за борьбой швейцарцев Ваадского кантона за свои политические права. Он переводит и комментирует произведение адвоката Карта из Лозанны, защищавшего права жителей Ваада против бернской олигархии. Гегель беспрестанно выражает свою ненависть к швейцарской олигархии. В то же время он обращает внимание на факты швейцарской и английской экономической действительности, критикует английский парламент. В двух отрывках из брошюры (1798—1799), написанной им с целью высказаться по вопросу конституции для Вюртемберга, заметна, однако, его политическая нерешительность. Продолжая беспощадно критиковать абсолютизм и бюрократизм, Гегель кончает тем, что предлагает робкие реформы с «позиции середины». Сатирически критикуя эгоизм буржуазии, которая при мысли о малейшем усилии или жертве отступает, Гегель сам признает свое недоверие к массам, которые считает неспособными использовать политические права по той причине, что они никогда их не использовали[1]. Уже в этих отрывках о Вюртембергской конституции Гегель начинает отдавать дань порочной теории о существовании государства как самостоятельной силы, разоблаченной Марксом.

---

[1] См. «Erste Druckschrifen», Lasson Verlag, S. 15—16.

Другая серия проблем, исследуемых Гегелем в этот период, — проблемы этики. Гегель исходит из необходимости уяснения фундаментальных этических вопросов: что нужно делать, как нужно жить, — которые ставили перед собой буржуазные гуманисты в этот сложный переходный период от феодализма к капитализму.

Вместе с Гете и Шиллером Гегель стремится раскрыть устарелое и мертвое в мировоззрении феодального общества. Как мы уже видели, Гете и Шиллер не могут не относиться отрицательно к явно отвратительным сторонам капиталистических отношений в новом, буржуазном обществе. Гете и Гегель питают иллюзию, что гуманизм возможен в рамках буржуазных отношений. Эта тема этическо-воспитательного характера, реализованная позже Гете в романе «Вильгельм Мейстер», находится и в центре этических интересов Гегеля.

Гегель пытался найти этическое оправдание отношениям между индивидом и буржуазным обществом. Но вместо того, чтобы смело продолжать критику старой морали и религии посредством критики материальных основ этой морали и религии, Гегель пришел к *примирению* с социальной действительностью, с буржуазным обществом. Этот выход конкретизируется у Гегеля в мистифицированном понятии «любви», являющемся выражением иллюзии о возможности гармонических отношений между людьми в буржуазном обществе. Однако Гегель превращает любовь из реальной связи между людьми в мистическое слияние, совпадающее с религией. В противоположность своему прежнему, враждебному отношению к христианству Гегель принимает христианство, примиряется с ним. Теперь философия у Гегеля вообще растворяется в религии.

Тем не менее глубокий интерес к этическим вопросам принес с собой и положительный результат: диалектическое раскрытие важного этического явления — противоречия между обязанностями. Этот результат отражает в то же время в субъективном аспекте моральный кризис, характеризующий биографию Гегеля

во франкфуртский период, и объективные этические, общественные противоречия, гораздо более многочисленные по сравнению с периодом, на который приходится кульминационный момент деятельности Канта. Гегель не сумел, конечно, понять объективные общественно-исторические корни противоречия между нормами; это означало бы, что он располагал марксистским объяснением своей собственной эпохи. Форма, в которой Гегель анализирует диалектическое явление, является суровой расправой с этикой Канта.

Все-таки Гегель положил начало — эту его заслугу высоко оценили классики марксизма — критике кантовской этики. Как мы уже видели, Энгельс ставил в упрек кантовской этике ее «беспомощный» идеалистический характер. В произведении «Дух христианства» отправной точкой является противоположность, устанавливаемая Гегелем между реальной, моральной и социальной, богатой разнообразными, противоречивыми сторонами жизнью и негибким, узким, догматическим и формальным характером кантовской морали долга. В этой полемике Гегель выразил точку зрения многих своих выдающихся современников, тысяч передовых людей того времени. Гуманистический идеал буржуазии того времени — несмотря на то, что он вырастал из иллюзий и идеализации — означал стремление к полному развитию этических потенций человека, к ломке узких рамок морали долга, метафизически противопоставлявших в пределах этих рамок разум и природу, долг и жизнерадостность разумного и реального человека. Противопоставление цельного, реального человека «разорванному» человеку, как Гегель характеризует точку зрения кантовской этики, является заслугой гегелевской диалектики, отразившей и на этот раз сближение с жизнью, восприятие человеком этико-социальной действительности его эпохи. Конечно, цельный человек, побеждающий противоречия, являлся для Гегеля лишь этическим идеалом. Свою собственную эпоху он описывает как эпоху, характеризуемую противоречиями и внутренними разногласиями.

Однако Гегель обвиняет Канта в увековечении противоположности между долгом и склонностью, между духом и чувствами, в установлении тиранических приказаний для морального сознания, показывая, что вся этическая концепция и методология Канта является формальной, то есть лишенной живого, социального содержания. Гегель осознал, что этика Канта выдвигает требования, от достижения которых буржуазное общество было очень далеко, что определило противоречие между действительной жизнью и требованиями категорического императива. В этом положении оставалось только лицемерно восхищаться неосуществимым, «бессильным» императивом. Стремясь к примирению с действительностью, выступая в роли идеологического представителя буржуазии, Гегель хочет ликвидировать этот конфликт, стремится к морали, подходящей для действительности, по мерке реального буржуа. Он хочет устранить строгие кантовские приказания: «Моральность является согласованностью, объединением с законом жизни; когда этот закон не является законом жизни, а чем-то чужим, тогда он совершенно отрывается от нее...»[1]

Эта критика ведется во имя «жизни». Гегель не видел *социальных корней* метафизического характера кантовской этики, так же как он не знал, что «жизнь», в сущности, представляла собой позицию умеренной буржуазии.

В рамках этой критики Гегель наметил диалектическую теорию (конечно, на идеалистической основе) эволюции духа, разума. Для Канта разум является единственным моментом, изолированным, закрепленным и узаконенным как нечто неподвижное и вечное; для Гегеля разум, дух осуществляется только в течение всего развития человечества. Гегель намечает, таким образом, предпосылки философии истории, своей идеалистической, но одновременно и диалектической концепции об общественном и духовном развитии.

---

[1] Nohl, op. cit., S. 387.

Недавние исследования, касающиеся франкфуртского периода, выявляют значение изучения Гегелем в этот период экономических вопросов. Это необходимо, так как в отличие от Фихте и Шеллинга и особенно от их позднейших последователей из «правого крыла» гегельянцев (и даже в отличие от Фейербаха) Гегель уделил внимание экономическим фактам и изучению политической экономии. Конечно, интересно узнать, что Гегель изучал политическую экономию по трудам английских экономистов (по Стюарду, а позднее по Адаму Смиту), что он делал выписки из английской печати, следя за парламентскими прениями и т. д. Однако оригинальные рукописи не сохранились, и из отрывочных упоминаний биографов трудно установить, как и в какой степени влияли на Гегеля английские экономисты. Все же эти занятия — если даже они помогли ему конкретнее понять историческое различие между старым и новым, между феодальными учреждениями и духовными формами и требованиями нового, буржуазного общества — не поколебали идеалистическо-мистической основы истолкования истории.

Центральной проблемой для Гегеля является *этическая проблема примирения с социальными буржуазными отношениями,* проблема их оправдания, принятия, включения в синтез. И этим синтезом остается любовь и религия. Гегель считает веру высшим духовным отношением: «Вера является познанием духа духом...»[1] Гносеологическое тождество субъекта и объекта достигается теперь не путем рационального познания, а посредством веры. Положительные элементы диалектики познания тонут в мистическом тумане, поглощающем реальную объективность явлений. К этому присоединяется еще мистическое понятие «рока», замещающее необходимость.

В этих бросающихся в глаза проявлениях идеализма и мистицизма идеологически отражается неспособность буржуазии разрешить социальные (здесь предполагаются и этические) противоречия.

---

[1] Nohl, op. cit., S. 289.

В так называемом «Фрагменте системы», в котором подводятся итоги франкфуртского периода, Гегель исходит из фидеистского положения о господстве религии. Тем не менее и в этом отрывке в процессе разработки главных положений Гегель использует диалектический метод. Эта общефилософская тенденция, кажется, стала во «Фрагменте системы» почти сознательным методом. Другим новым элементом во «Фрагменте» является новый способ трактовки вопросов философии природы, который становится в особенности заметным в последующий, иенский период. Блуждая еще в абстракции и тумане, Гегель сумел все-таки прийти к диалектическим формулировкам, как, например, о явлении жизни. Речь идет не о биологическом понятии, а о самом общем понятии жизни, которое, как мы знаем, является средоточием интересов Гегеля в этот период: «...так как жизнь нельзя считать только единством и отношением, но вместе с тем и противопоставлением (Entgegensetzung); когда я утверждаю, что она является единством противопоставления и единства, это единство само может быть изолировано и противопоставлено так, чтобы оно противостояло раздельности; следовало бы сказать, что жизнь является единством единства и раздельности» [1].

Историческое чутье Гегеля видно и в новом введении, которое он пишет для работы «Позитивность христианской религии», написанной еще в Берне. Гегель сумел раскрыть, что определенные духовные позиции, убеждения, учреждения и т. д. не являются изначально старыми, несоответствующими, догматическими, одним словом, «положительными», а становятся «таковыми» по мере того, как они стареют и отвергаются жизнью, историей. Этот положительный диалектический элемент переплетается, однако, с идеалистической, реакционной тенденцией «спасти» религию от всякой релятивизации, провозгласить одну вечную сущность религии «над» ее разными формами, которые стареют и погибают.

---

[1] Nohl, op. cit., S. 347.

* * *

В период с 1800 по 1807 год (дата появления «Феноменологии духа») Гегель сумел превзойти Фихте и Шеллинга, показать односторонность их позиций и вместе с тем более широко развить положения как метода, так и системы. Более высокий характер гегелевской философии по сравнению как с субъективным идеализмом Фихте, так и с «философией тождества» Шеллинга является известным и установленным фактом. Менее известным и частично не ясным является способ, посредством которого нужно оценить и объяснить это преодоление Гегелем Фихте и Шеллинга. По нашему мнению, здесь нужно выделять положительную и отрицательную сторону, то есть установить противоречие между методом и системой. Гегелевское преодоление Фихте и Шеллинга является не материалистически-диалектическим, а преодолением на идеалистической основе. Кроме того, это преодоление, сохраняющее свое историческое значение, нужно объяснять не только гениальностью Гегеля (сама по себе гениальность Гегеля является бесспорным субъективным фактором), а тем общественным фактом, что философия Гегеля сравнительно с философией Фихте и Шеллинга *более полно выражала* идеологические и политические потребности немецкой буржуазии того периода.

В вводной части главы «Философия» мы показали, что для понимания теоретических источников гегелевской философии нужно выявить то, что было общего у Гегеля, Фихте и Шеллинга. Общность их идей была вызвана, конечно, не их личной дружбой, а тенденциями класса, представляемого ими. Эти тенденции, в сущности, были продолжением тенденций, которые были заметны и в кантовской философии. Не умея научно объяснить происхождение теоретических идей, Фихте, Шеллинг, Гегель не могли видеть ни того, почему они солидарны с некоторыми кантианскими идеями (Фихте искренне считал себя кантианцем), ни того, почему они чувствовали настоятельную необходимость выступить против основных положений кан-

тианства. С марксистской точки зрения ясно, что частичное согласие Фихте с Кантом или Гегеля с Фихте и Шеллингом не может сводиться к произвольному «совпадению», к чисто теоретической «близости», а отражает тот факт, что Фихте, Шеллинг и Гегель *сознавали* себя продолжателями основной антифеодальной идеологической тенденции, просветительской тенденции рационального познания. Зато в пунктах, где Фихте, Шеллинг и Гегель не были согласны с Кантом или с другими просветителями, или в пунктах, где они не были согласны даже *между собой,* они питали известную идеалистическую иллюзию, что речь идет о чисто личном расхождении во взглядах, что эти противоречия имеют в качестве последнего и единственного корня личные взгляды, личную позицию или *личность* каждого. Они даже не ставили себе — и не могли ставить — вопрос: не были ли вызваны столкновения с кантианской философией или их столкновения между собой новыми идеологическими и политическими требованиями немецкой буржуазии, а иногда не только немецкой. Марксистско-ленинское исследование этого вопроса показывает, что между двумя периодами немецкого классического идеализма нет принципиальных противоречий, обусловленных разными, противоположными классовыми интересами, а существуют только *внутренние, диалектические противоречия единого процесса развития философии немецкой буржуазии.* Фихте, Шеллинг и Гегель не стремятся к другим требованиям и принципам, отличным от принципов Канта и просветителей, а к тем же самым, но отличным по *форме* путям и средствам.

Немецкая буржуазия периода французской революции сталкивается с новыми проблемами, но не отказывается от проблем дореволюционного периода; необходимость действия, вмешательства в реальную политическую жизнь, отказ от пассивности, стимул, неизбежно получаемый ею как свидетелем революции в соседней стране, — все это заставляет ее расширить концепцию философии и смысла философии, концепцию отношения между философией и жизнью.

Новые определения философии говорят о сближении с жизнью, конечно ограниченном и относительном. Преемственность между двумя периодами нельзя, однако, прикрыть, затушевать этими различиями; она существует наряду с изменениями и новшествами и вызвана *практикой,* жизнью. Немецкая идеалистическая философия периода французской буржуазной революции — это философия того же класса, который дал Лессинга и Канта. Подобно тому как философская линия Канта продолжается не в силу восхищения перед Кантом, а в силу интересов антифеодальной борьбы, точно так же критика Канта выражает не враждебность к позиции или личности Канта, а необходимость разбить пределы, начертанные для философии кенигсбергским философом.

Для иллюстрации вышесказанного покажем, как произошло освобождение Фихте из-под влияния Канта и освобождение Гегеля из-под влияния Фихте.

История немецкого идеализма этого периода дает возможность понять процесс исправления теории практикой, процесс приспособления идеалистической философии прежде всего к требованиям нового этапа политически-идеологического развития немецкой буржуазии. В письме к Фоссу (1805) Гегель утверждает, что его интересует только наука, «...связанная с действительностью и с настоящим, дающая человеку уверенность» [1]. Значение Гегеля как философа состоит как раз в том, что он был представителем этого процесса, был создателем философии, отразившей более полно в этих исторических условиях требования немецкой буржуазии. Критика, которой подвергает Гегель философию Фихте и Шеллинга, является критикой с этих позиций.

Гегелевская критика кантовского и фихтевского субъективизма преследует цель не уничтожения субъективизма, а его *исправления,* его включения в синтез, в котором находится место и субъективному и объективному идеализму.

---

[1] Hegel, Briefe, I, S. 95.

Основные положения критики Фихте кантианства имеют много общего с гегелевскими положениями. Так, Фихте, как и Гегель, недоволен тем, что Кант остановился перед вещью в себе, недоволен формализмом кантовской этики. Фихте часто доходит до радикальных, крайних решений, не соответствующих взглядам умеренной буржуазии. Кроме того, он рассекает гордиев узел проблемы познания, вместо того чтобы развязать его: проверенное, осмотрительное познание он предлагает заменить творчеством, созданием объекта субъектом. Горячее желание действия, овладевшее немецкой буржуазией в конце XVIII века, в период французской революции, выражается у Фихте в значении, которое приобретает у него «действие». Само познание становится «деланием» (Tathaüdlung), *я* рождает *не-я,* действительностью обладает только сознание. Но познание, таким образом, является только самопознанием, *я* не знает объективной действительности, познает только самого себя. Для Фихте природа является только «небольшой областью сознания».

Гегель начал критику современного ему идеализма критикой фихтевского субъективизма; односторонность позиции Шеллинга он осознал позже. Критикуя Фихте, Гегель включил сюда и других современных ему представителей субъективизма, например кантианцев Якоби, Шульце и т. д. Однако Гегель, хотя и не был учеником Шеллинга, использовал в этот период его философскую терминологию и одно время считал себя солидарным с ним. Только в период 1803—1806 годов Гегель занялся критикой философии Шеллинга, достигшей кульминационного момента в «Феноменологии духа».

До публичного разрыва с Шеллингом Гегель направлял свой полемический талант против тех философских позиций, которые казались ему еще более неприемлемыми. Период, в который создавались эти полемические произведения Гегеля (иенский период), не знаменует собой, однако, разрыва с философией его предшественников. Критика Гегелем субъективизма не является уничтожающей критикой, а носит ха-

рактер «понимания», диалектически-исторического допущения, содержит зерно оправдания и принятия. Гегель считает, что субъективный идеализм был исторически *необходим,* он даже ценит определенное «величие» его представителей, потому что они осознали и выразили в теоретической форме самые злободневные вопросы своего времени.

Гегель критикует неудовлетворительный *ответ,* данный Кантом, кантианцами и Фихте. Неудовлетворительность этого ответа состоит прежде всего в его *неактуальности.* При анализе субъективного идеализма Гегель принимает во внимание новый исторический революционный этап. Требуя актуальности, Гегель обнаруживает в философии субъективного идеализма недостаточную, неудовлетворительную, устаревшую философию.

Конечно, Гегель не может объяснить объективно несоответствие между эпохой и канто-фихтевской философией. Он исходит, в сущности, из категории «разъединения» (butzweiung) — понятия, сохраняющего отзвук духовного кризиса франкфуртского периода. Гегель стремится показать, что предназначение философии состоит в том, чтобы избавиться от тяжелого чувства этого духовного разъединения, которое, однако, не является только состоянием личности, а есть отличительная, общая черта этики эпохи.

Гегель выдвигает идею, что эпоха требует решения противоречий, успокоения чувства внутренней борьбы *посредством философии,* и думает, что философия сможет осуществить это путем *гармонизации противоречий*: «Когда из жизни человека исчезла сила объединения, а противоречия, став самостоятельными, утратили свои живые связи, взаимозависимости, рождается необходимость философствования» [1]. В этой выразительной фразе выражены две постоянные противоречивые тенденции гегелевской философии: идея, что жизнь определяет характер фи-

---

[1] «Erste Druckschriften», Lasson Verlag, S. 14.

лософии, что новая философия должна соответствовать новому историческому моменту, объективным требованиям общественного сознания, идея, что новая философия должна примирить, согласовать противоречия, оставленные предшествующими философскими концепциями.

Конечно, усилие, направленное на то, чтобы охватить все противоречивые моменты и стороны явлений, нельзя порицать как «гармонизм», оно не имеет ничего общего с «гармонизмом». У Гегеля, однако, эта *теоретическая* тенденция уже вызвана *практической* этически-политической тенденцией, что отражает примиренческую позицию немецкой буржуазии по отношению к действительности, проявившуюся в предшествующий период. Объективным классовым характером тенденции к примирению противоречий объясняется специфическая черта гегелевской диалектики: примирение борьбы противоположностей, «синтезы» — иногда искусственные — и маскировка классовой борьбы. Но отсюда же вытекает и положительная для этих исторических условий тенденция диалектически охватить схематические, негибкие, метафизические противоположности. Последнюю цель, объективно считающуюся главной задачей философии, Гегель осознает. «Единственной целью разума является устранение таких окаменелых противоположностей».

С этой философской программой приступает Гегель к расправе с предшествующими и современными философскими системами.

Значение критики, которой подвергает Гегель субъективный идеализм, с одной стороны, проявляется в том, что она разоблачает недостаточность и тем самым ложность субъективного идеализма по отношению к практическим и теоретическим проблемам эпохи; с другой стороны, Гегель рассматривает субъективный идеализм как необходимый момент развития философии, истории философии.

Разумеется, эти начатки новой, действительно эпохальной концепции истории философии, как и позднейшая «История философии», искажены объективным идеализмом, который Гегель принимает за выс-

шую философию. Это мешает ему дать вполне правильную критику субъективного идеализма, хотя и не мешает видеть некоторые существенные его слабости.

Гегель не принимает основного положения субъективного идеализма: мир является простым представлением или простым продуктом сознания. Столкновение немецкой буржуазии с исторической действительностью, ее желание воздействовать на историю выражаются не в утопически-субъективистской точке зрения Фихте, а в серьезном отношении к объективному миру, в признании, по крайней мере до определенного пункта, противоречий, в учете эмпирических фактов и т. д. Поэтому Гегель будет говорить, что объект — это «другое», чем субъект, это «sein Anderes», то есть нельзя упрощенчески принять отождествление Фихте субъекта с объектом.

В произведении «Различие между философской системой Фихте и Шеллинга» Гегель, исходя из взглядов Канта, показывает, что он сводит взаимодействие субъект — объект к 12 категориям. Но, помимо этого, остается неисследованной «огромная область чувственности и восприятия», остается «абсолютная апостериорность», пространство нетождества, большая часть объективного мира, которую *субъект не имеет в себе*. Поэтому Гегель критикует фихтевское положение, которое низводит разум до рассудка или уравнивает его с сознанием. Итак, в этот период Гегель еще не может противопоставить субъективизму Канта и Фихте ничего, кроме объективного тождества субъекта и объекта в духе Шеллинга. Нужно положительно оценить основное возражение Гегеля, направленное против субъективного идеализма, состоящее в том, что мир не может сводиться к сознанию и что существует *не-я*, к которому нужно относиться серьезно, а не использовать как термин, долженствующий представлять то же самое *я*. Гегель показывает, что субъективный идеализм Фихте не может преодолеть субъективный идеализм Канта, или, как мы бы сказали, что субъективный идеализм «деятельного» типа (Фихте исходит из «действия») идет ненамного даль-

ше субъективного идеализма гносеологического типа (Кант).

Обвинение Гегелем Фихте в том, что он не смог преодолеть дуализм субъект — объект, что его тождество не «объективно», то есть не отражает действительности, конечно, нельзя сравнивать с критикой субъективного идеализма с позиций материализма. Гегель теперь уже критикует материализм (впрочем, метафизический материализм), который называет «догматическим реализмом» и который считает таким же односторонним, как и субъективный идеализм. Но обвинения, адресованные Гегелем субъективному идеализму, имеют ценную тенденцию *больше* отражать действительность, во всяком случае гораздо больше, чем это смог делать Фихте.

Гегель пока не может противопоставить субъективному идеализму иной формулы, чем тождество субъект — объект Шеллинга, которому он придает *объективный смысл*. Это выражает основную тенденцию отражать жизнь с ее преобразованиями и противоречиями, тенденцию заменить субъективную диалектику объективной диалектикой. Гегель показывает, что у Фихте «абсолютное тождество», то есть познание абсолюта, сущности мира, остается неосуществленным постулатом. Самым важным недостатком субъективного идеализма для Гегеля является незнание природы, неспособность понять диалектику природы, природы, которая есть «bewusstloses sein», бытие без сознания, бытие, которое никоим образом не может быть ассимилировано сознанием.

Дойдя до этого пункта, мы можем понять, почему, когда перед Гегелем встает дилемма: Фихте или Шеллинг, он выбирает Шеллинга; последний стремился развить философию природы, пытался уловить и передать жизнь природы со свойственной ей объективной диалектикой.

Во время создания «Различия» Гегель не видит, однако, спекулятивности философии природы Шеллинга и объективного идеализма Шеллинга вообще, не чувствует нелепости параллелизма, устанавливаемого Шеллингом между трансцендентальной филосо-

фией и философией природы; его еще не поражает тот факт, что для Шеллинга (в тот период) философия достигает кульминационного момента в искусстве, а высшим познанием является «интеллектуальная интуиция». Гегель даже заимствует у Шеллинга понятие «интеллектуальная интуиция» и использует его вместе с идеей противоречия, — несовместимость, которую он осознает позже. Важен факт, что Гегель приходит к провозглашению, вопреки влиянию Шеллинга, *положения о противоречии, как сущности вещей*; это поворотный пункт, который приведет Гегеля к разрыву с Шеллингом и к преодолению его объективного идеализма.

Не критикуя еще Шеллинга, Гегель ставит своей задачей раскрыть диалектическое отношение субъект — объект, установить тем самым роль каждого фактора этого отношения, сделать так, чтобы разум обнаружил себя в объекте, то есть в объективной действительности. Задача философии состоит для него в охвате противоположных категорий. По мнению Гегеля, задача философии состоит, однако, в объединении этих предпосылок — бытие и небытие как становление, разобщение в абсолюте как его проявление, включение конечного в бесконечное как жизнь.

Важен факт, что Гегель начинает задумываться над диалектической способностью мышления. Это следует из смысла, который он придает терминам «рефлексия» (Reflexion) и «setzen» (утверждать, устанавливать). Когда Гегель требует, чтобы «Абсолют был отражен», когда он утверждает, что рассудок фиксирует «то или иное определение Абсолюта», он показывает вместе с тем, что фиксирование определения является одновременно его отменой, так как всякое определение представляет собой только одну сторону или один отдельный момент целого, «Абсолюта». Здесь ценна методологическая идея о том, что философское мышление определяет себя в противоположность ограниченным определениям с односторонними характеристиками. Как только рассудок *останавливается*, он проявляет свою неспособность познать бытие, являющееся бесконечным комплексом сторон,

моментов или определений. Всякая остановка означает ограничение, означает увязание в конечном; но «Абсолют» является бесконечным разнообразием, и поэтому он требует постоянного выхода за свои пределы, постоянного прогресса мышления.

Гегель использует при характеристике мышления два различных термина: «рассудок» (Verstand) и «разум» (Vernunft), введенных в употребление его предшественниками, и особенно Кантом. Необходимость обоих терминов оправдывается, по его мнению, тем фактом, что сравнительно с рассудком разум имеет диалектическую способность преодолевать неподвижные и односторонние определения. «Reflexion» — это способность рассудка, способность конечная и, стало быть, низшая по сравнению с высшей силой разума; последняя обладает атрибутом бесконечного, обнимающего конечное. Эта идея бесконечного — другая конкретизация диалектического метода в этот период, другая сторона идеи целого, совокупности. Стало быть, все яснее и яснее выступает из произведений, предшествующих «Феноменологии», убеждение, что «Абсолют» — действительность — есть целостность, что ее сущностью является бесконечная сложность форм и что для того, чтобы отражать это бесконечное разнообразие, мышление должно избегать фиксирования (setzen), ограничения, изолирования отдельных сторон, избегать односторонности. Гегель приходит к убеждению, что философия не может ограничиваться единственным окостенелым основным принципом (Grundsatz), на котором основывалась бы вся философская система, как это было, например с *я* Фихте. Гегель считает, что этим основным принципом не может быть ни «субъект», ни «объект», потому что они антиномически, диалектически предполагают друг друга, а «трансцендентальный» принцип: бытие в его совокупности, «трансцендентное» в том смысле, что преодолевает все одностороннее, ограниченное как в субъекте, так и в объекте, высшее «тождество», охватывающее их обоих. *Тождество становится совокупностью.* Вместе с тем эта совокупность не понимается метафизически, как у Спинозы, например как стати-

ческое, геометрическое бытие. Гегель думает о раскрытии связи между природой и сознанием, об открытии преемственности форм, звеньев внутри «Абсолюта».

Одновременно с этими ценными диалектическими идеями Гегель начинает, однако, развивать и идеалистические положения о разуме как сущности мира, как основы бытия. Подыскивая общий элемент, который связывал бы природу с сознанием, Гегель находит его в мировом «Разуме». Мышление представляется Гегелю не только как специфически человеческое проявление, но как надприродное явление. Как и у других рационалистов-идеалистов и вместе с тем метафизиков, его предшественников, у Гегеля жив предрассудок, что мышление не должно иметь перед собой объект отличной от него природы. Поэтому идеалистический рационалист Гегель предпочитает, чтобы перед мышлением стояла не материя, а природа как проявление того же мышления. Действительность тоже становится «логической»; намечается положение, противоречивые, положительные и отрицательные стороны которого мы увидим дальше, о единстве между логикой и диалектикой, о *логике бытия.*

Другое важное положение периода, предшествующего «Феноменологии», — это положение о «критике» веры. В этот период Гегель занимает противоречивую позицию по отношению к религии: он строго критикует Канта, Якоби и Фихте за то, что они считали веру дорогой к «Абсолюту», но вместе с тем Гегель стремится развить «рациональную религию», пишет «Жизнь Иисуса» и характеризует разум как отражение божества в человеке. Гегель выступает не как противник религии, а как противник тех идеалистических философов, которые ставили чувство на место разума. Как представитель непоследовательной, умеренной буржуазии, Гегель не отвергает религию, а требует, чтобы она была по возможности «рациональнее», стремится к такой философии религии, которая гармонировала бы с основными положениями о всеобщности «Разума». Эта позиция ясно вытекает из критики, ко-

торой Гегель подвергает Канта. Гегель критикует не фидеизм Канта, а допущение последним существования бога в интересах «практического разума» для моральных нужд человека. Даже в период революционного воодушевления немецкая буржуазия не думала отказываться от религии.

Идеологи немецкой буржуазии старались приспособить религию к новому положению, «рационализировать» ее, создать рациональные устои теологии. С этой точки зрения Гегель не превосходит Фихте и Шеллинга; даже современники Гегеля поняли это очень хорошо. Так, Кастнер, друг Гегеля, пишет ему: «...Вы показываете, что Ваша философия берет под защиту религию, а не то, что она выступает против нее» [1].

Гегель, как и другие идеологи немецкой буржуазии, говорит от имени народа и стремится к созданию этики коллектива, показывая, что с этической точки зрения народ со своими интересами имеет приоритет перед отдельным индивидом. Гегель с диалектической проницательностью аргументирует положение о подчиненной роли субъективной моральности по отношению к «системе» коллективной этики: «Моральность индивида — это только пульсация всей системы, и она сама есть целая система». Добродетели являются моральными качествами, поскольку они сливаются в высшей, коллективной энергии. Этический смысл жизни каждого индивида надо искать, стало быть, только в рамках коллектива, частью которого он является, и в свете этого принципа нужно понимать и воспитание и законы государства. Индивид действует правильно только в той мере, в какой он отождествляется с коллективом. Нужно еще добавить, что с этих позиций Гегель критикует кантовскую этику, которую обвиняет в том, что она отражает только личную свободу вопреки интересам коллектива.

Эти идеи в изложении Фихте и Гегеля в значительной мере были положительным отражением французской буржуазной революции, идеализированным

[1] Hegel, Briefe, S. 108.

теоретическим отголоском союза буржуазии с народными массами против феодализма. Буржуазные демократические принципы впоследствии нашли новое и глубокое объяснение в работах Гегеля по этике.

Критика Гегелем кантовской и фихтевской этики приобрела такое значение не только благодаря новым демократическим идеям, привнесенным Гегелем в этику, но и благодаря его выводам методологического характера. Гегель обвиняет Канта и Фихте в формализме, в отрыве этических требований от жизни, в схематизме. Он показывает, что Кант и Фихте толковали категорический императив (sollen) догматически, в отрыве от жизни, в противоположность жизни. По сути дела Гегель критикует несоответствие строгой кантовской морали и фихтевских этических требований действительности немецкой жизни. Гегель осознает, что эта мораль является «слишком высокой» (Энгельс позднее скажет, что она «беспомощна»), слишком возвышенной для реального буржуа, и требует более реалистической и более «осязательной» этики. Особенно знаменательна оценка, данная Гегелем «бегству в сверхчувственное» кантовского и фихтевского типа: «Сверхчувственный мир есть не больше, чем бегство из чувственного мира». Гегель подвергает столь презрительной критике этику, боящуюся жизни, потому что немецкая буржуазия имела теперь более конкретные, более реалистические идеалы и могла не прибегать к утешению, предлагаемому абстрактной моралью долга и категорического императива. Гегель издевается над абстрактным идеалом свободы Канта и Фихте, высмеивает меланхолию и отчаяние Фихте, вызванные тем фактом, что «...он не свободен от вечных законов природы и от их строгой необходимости...» Гегель говорит как представитель здравомыслящей буржуазии, знающей, что «абсолютной», но чисто идеальной, воображаемой свободе нужно предпочесть более практическую свободу. Фихте представлял самые радикальные тенденции, он наиболее живо откликнулся на идеи французской буржуазной революции, но в немецких условиях этот отклик угас без практических последствий. Бóльшая

часть немецкой буржуазии шла по пути, который Гегелем оправдывался, — по пути умеренности, компромисса, середины.

С политической точки зрения Фихте долгое время занимал более передовую позицию, чем Гегель, позицию, близкую к революционно-демократической. Но с теоретической точки зрения он не осознавал немецкой действительности, не видел дистанции между своим утопизмом и политической ограниченностью немецкой буржуазии. Гегель занимал более умеренную позицию с политической точки зрения, но зато он яснее и глубже видел немецкую действительность и с полным правом критиковал утопизм Фихте. Фихте рассматривал общество как ограничение личной свободы, в то время как Гегель покажет с особой проницательностью, что личная свобода существует только в рамках определенного общества благодаря пониманию и необходимости. Гегель критикует неспособность субъективиста Фихте осознать общественный, объективный характер этических норм, реальных отношений между личной свободой и экономической и социальной необходимостью.

Объективный идеализм Гегеля превосходит субъективный идеализм не только с гносеологической точки зрения — у Фихте мир зависит от *я*, в то время как у Гегеля мир является проявлением Идеи, Духа. Положительным в гегелевском объективном идеализме, по сравнению с субъективным идеализмом Фихте или с объективным идеализмом Платона или Шеллинга, является основная *тенденция*, — тенденция както выразить *объективную* действительность. Эта тенденция и определяет объективность гегелевского идеализма, объективную диалектику, содержащуюся в гегелевской философии. Отсюда тенденция к борьбе против искусственных выводов, отрыва от явлений, от реальной жизни и т. д.

Гегель отдает себе отчет в том, что у Канта и Фихте возникает пробел между их этическими принципами и живой действительностью; на новом этапе общественная жизнь требует принципов, соответствующих жизни, конкретной экономической и поли-

тической необходимости. Потому Гегель отвергает абстрактные, «пустые», формальные принципы кантовской и фихтевской этики. Но он не критикует эти принципы за то, что они рациональны; он никогда не нападает на них с позиций «иррационалиста», как это хотели извращенно представить Зиммель, Дильтей и т. д. Гегель занимает критическую позицию и по отношению к Якоби, который в то время представлял «философию жизни», иррационализм. Гегель критикует абстрактный, метафизический индивидуализм, не учитывающий социально-политических целей буржуазии. И Гегель представляет индивидуализм, но с оттенком, противоположным недейственному радикализму Якоби или романтиков. Эгоистическую навязчивую идею индивида, занимающегося только самим собой, Гегель называет «самообожанием». У Гегеля уже в этот период этика не сводится к вопросам внутренней жизни, а, как показывает Энгельс, приобретает богатое реалистическое содержание благодаря трактовке конкретных вопросов морали, права, государства, всех сложных отношений между индивидом и обществом. Гегель не может понять индивида, оторванного от общества, живущего в одиночестве. Для Гегеля — хотя он никогда не дойдет до научной, материалистической концепции общества — все-таки общество является не пустым словом, не абстракцией, удобной для спекуляции, а реальным явлением, к которому он относится серьезно, которое начинает изучать и о котором формирует идеалистически ограниченное, но новое для того времени и, несомненно, превосходящее абстракции предшествующих и современных ему философов воззрение. Новая, более реалистическая, то есть более диалектическая концепция морали Гегеля не была бы возможна без этой диалектической концепции общества.

В иенский период Гегелю удается раскрыть (на идеалистической основе) тот факт, что общество является совокупностью экономических, политических и идеологических отношений. Поиски смысла исторического развития продолжаются: Гегель не только не абстрагируется от интересов индивидов, а изучает их

и старается выяснить значение экономических отношений и их роль в развитии общества, то есть *духа*. Из этого ясно видно, что Гегель широко отражает *новые*, капиталистические отношения, при анализе которых экономический фактор нельзя было обойти. Лозунгом Гегеля в этот период могут быть слова из его «Конституции Германии»: «понимание того, что есть», интерес к истории, к общественно-исторической действительности. Превосходство Гегеля особенно очевидно, если сравнить его концепцию с тенденциями реакционеров-романтиков изображать в идиллических тонах прошлое. Гегель старается передать объективную диалектику истории. Он показывает, что историческое познание «превысит свое назначение и истину, если оправдает для настоящего времени закон, который был действителен только в прошлом» [1]. Наряду с борьбой против фальсификации истории с целью «актуализации» Гегель борется и против начавших проявляться тенденций контрреволюционной публицистики осуждать революции как «капризы» исторической судьбы. Наоборот, в статье о «Естественном праве» Гегель оправдывает качественные скачки, предвосхищая разработку диалектики прерывности-непрерывности.

В работе «Конституция Германии» (начатой еще во Франкфурте), а также в своей переписке [2] Гегель занимается вопросом национального единства Германии. Хотя Гегель и не находит правильного решения проблемы, нужно отметить, что, с одной стороны, он выступает против вмешательства Пруссии, в которой видит реакционную силу, наносящую ущерб интересам немецкого народа, а с другой стороны, отвергает наивные теории, в которых предлагал в качестве образца античную республику. С этого периода он начинает симпатизировать Наполеону, в котором видит представителя государства новой эпохи. Враждебный феодально-реакционным тенденциям, Гегель постоянно направляет взоры к проблемам современного общества в целом, к проблемам Герма-

[1] Lasson, op. cit., S. 408.
[2] «Briefe», I, S. 106.

нии. С этих позиций Гегелю удается выявить в общих чертах процесс разложения феодализма и зарождения современных наций на Западе Европы. Он говорит о необходимости нового государства и французской революции как подлинный представитель буржуазии и с этих же позиций осуждает «анархию» революции, якобинизм, требуя «гарантии того, что правительство будет действовать согласно законам...»

Гегель считает, что идеальным политическим режимом является конституционная монархия английского или наполеоновского типа. Он особенно восхищается Наполеоном, которого называет «душой мира» [1]. Он требует уважения прав народа, но вместе с тем оправдывает всякое мероприятие, которое привело бы массы к «послушанию». Все-таки, пожалуй, в этот период Гегель рассматривает диктатуру («тиранию») скорее как средство упразднить феодальные учреждения, как это сделал Наполеон, стало быть, его демократические тенденции помогли ему понять буржуазное содержание французской революции. Конституционного монарха Гегель считает связанным с «общественным мнением».

Расширение и углубление концепции Гегеля об обществе было бы невозможным с точки зрения теоретических источников без углубления его знаний в области политической экономии. Интерес к экономическим вопросам решительно содействовал преодолению субъективного идеализма, содействовал более сложному, более диалектическому пониманию общества. Для Гегеля человек не сводится больше к субъективной воле, к «чистой воле» и т. д.; он в отличие от Канта пытается учитывать объективную общественно-экономическую сторону человеческих отношений.

То, что Маркс оценил как особенно ценное в «Феноменологии» — подход Гегеля к осознанию роли труда в формировании человека, намечается уже в этот период. Общеизвестно влияние, оказанное теорией Адама Смита на Гегеля. В лекциях 1805—1806 годов Гегель так говорит об орудиях труда: «Человек соз-

[1] «Briefe», I, S. 120.

дает орудия потому, что является разумным существом, и это является первым проявлением его воли: эта воля *еще* абстрактная воля — гордость народов своими орудиями» [1].

Гегель изложил свои экономические идеи сначала в произведении «Система нравственности» («System der Sittlichkeit»), где читателя подавляет груз терминологии и в особенности спекуляции в духе Шеллинга. В лекциях 1805—1806 годов Гегелю удалось придать своим экономическим идеям более ясную диалектическую форму.

Гегель показывает процесс труда: человек не может воздействовать на природу, если он не знает ее закономерностей, если не учитывает их. В труде, однако, объект изменяет свою форму, становится другим. Наряду с выявлением диалектического процесса, происходящего в объекте, Гегель раскрывает и диалектические преобразования, происходящие в субъекте, в человеке: посредством труда человек отчуждает себя от самого себя. Но это имеет положительный смысл: человек отчуждает себя от субъективного в себе тогда, когда труд человека трактуется как объект, то есть объективно, он покидает элементарное состояние воли, выходит за пределы этого первичного отношения и посредством труда *становится человеком*. Труд представляет собой возвышение индивида в плане всеобщности (in das Allgemeine).

Гегель смутно различает взаимодействие между человеком и природой в процессе труда — явление, которое полностью проанализирует только Маркс, — преобразование человека в процессе преобразования природы. У Гегеля зародыш этой концепции извращенно представлен в абстрактной и специфически идеалистической форме. Все-таки он осознает влияние техники на усложнение социальных отношений, понимает, что усовершенствование техники содействует развитию общества. «Каждый в отдельности, являясь изолированным индивидом, работает для определенной потребности, содержание его труда вы-

[1] «Erste Druckschriften», S. 436.

ходит за рамки, однако, его собственной потребности — он работает для нужд многих, и это делает каждый. Каждый удовлетворяет нужды многих, а удовлетворение собственных его нужд предполагает труд многих других»[1]. Эта тема возобновляется и в «Феноменологии духа».

Гегель ясно видит отношение между общественным разделением труда и экономическим и общественным прогрессом в капиталистическом обществе. Но он видит вместе с тем и отрицательную сторону развития техники при капитализме — разорение трудящихся масс. Гегель точно описывает стремление (капиталистов) постоянно заменять машины более усовершенствованными машинами: «...беспрестанна погоня за упрощением труда, изобретением других машин и т. д.» Он констатирует, что эти открытия бросают рабочих определенной отрасли промышленности в объятия безработицы, что вызывает «появление контраста между огромным богатством и огромной бедностью»[2]. В одном месте цитированной работы Гегель заключает: «Фабрики, мануфактуры имеют в основе именно нищету определенного класса»[3]. Гегелевская диалектика доходит, таким образом, до предчувствия того противоречия, которое всесторонне и с научной точностью проанализирует только Маркс.

Гегель, будучи буржуазным идеологом, открывая противоречия капиталистического общества, не делает выводы в пользу пролетариата, наоборот, он выражает мнение, что эти последствия, гибельные для трудящихся масс, могут быть устранены посредством регулирующей роли буржуазного государства. На этой позиции останется Гегель до конца жизни. Его классовую позицию определяет идеализм, неспособность объяснять явления «снизу вверх», двигаясь от условий материальной жизни к политической и идеологической надстройке. Это видно и в тех случаях,

---

[1] «Jenenser Realphilosophie», II, S. 214.
[2] Там же, стр. 232.
[3] Там же, стр. 257.

когда Гегель доходит до понимания отношения между экономикой и политикой: Гегель не делает последовательного вывода из собственных рассуждений о противоречивости экономической структуры капиталистического общества, он не видит, что государство является только политически-юридическим отражением интересов фабрикантов и помещиков. Наоборот, Гегель проявляет себя как защитник теории государства, стоящего над классами, над их антагонистическими экономическими и общественными интересами.

Для Гегеля общественное явление цельно, однородно, он не видит, что *экономический* антагонизм породил *общественный* антагонизм. Более того, Гегель представляет государство как выражение интересов народа, не разделенного на эксплуататоров и эксплуатируемых. Намечая в общих чертах ход всемирной истории, Гегель констатирует противоречия только *между народами,* но никогда *внутри* народов.

Чтобы объяснить неспособность Гегеля замечать и отмечать классовые противоречия, мало вспомнить тот факт, что в Германии того времени эти противоречия были недостаточно развиты. Гегель был свидетелем классовых битв во Франции, и этот факт, дополненный опытом антифеодальной борьбы, определил его демократические тенденции и способность к диалектическому анализу экономических явлений. Французская революция поставила перед ним проблему классовой борьбы. Но Гегель, как буржуазный идеолог и почитатель Наполеона, считает государство, созданное Наполеоном, сущностью, стоящей над обществом, воплощением разума. Когда Гегель пытается дать объяснение, анализ общественных «состояний» (Stände), его анализ не связан с данным ранее диалектическим анализом экономического строя.

Что касается конкретного анализа социальных прослоек, то Гегель исходит из французской действительности. Под дворянством, например, он понимает не прежнюю феодальную аристократию старого режима, а военное дворянство, созданное Наполеоном.

Гегель отмечает дворянство, буржуазию и крестьянство; только к концу жизни он учтет, что эта схема не отражает реального строя капиталистического общества.

В данном случае можно говорить об испытываемой ведущими идеологами того времени неудовлетворенности отвратительными противоречиями буржуазного общества, которые неизбежно приносили с собой новые, капиталистические отношения. Как мы видели, этот вопрос вызвал у Гегеля настоящий кризис во франкфуртский период. Он кончился не слишком честным для Гегеля примирением с действительностью. Тем не менее в рамках этого консервативного, типично буржуазного решения проблем Гегелю удалось позднее осветить различные стороны духовных противоречий эпохи, что обогатило его понимание объективной диалектики.

Будучи немецким идеологом, Гегель не может не питать определенных иллюзий и не может не страдать от неспособности видеть перед собой их действительность. Он стремится придать героическую окраску страданиям и трагическим событиям, в которых рождалось буржуазное общество, он хочет убедить себя и нас, что все это произошло во имя торжества культуры, нового гуманизма, цельного человека, «духа». Гегель правильно видел, что только на основе этих новых, капиталистических отношений возможно дальнейшее развитие цивилизации, развитие личности и культуры до такого уровня, чтобы изжить тоску по античному гуманизму. Но он идеалистически перевернул отношение между средством и целью, считая духовное развитие «целью» нового, буржуазного общества.

Проницательный ум Гегеля не мог обойти вниманием трагикомические черты, в которых реализуется дух в буржуазном обществе, он не мог закрывать глаза на филистерство, на позорные формы, которые принимала «культура» в жизни буржуазии. Гегель выявил противоречивый характер — в одно и то же время трагический и комический — духовной жизни буржуа, который должен представлять «эво-

люцию духа»[1]. Однако разоблачить бесчеловечность и установить отсутствие базы для подлинной духовности буржуа Гегель не смог; для этого надо было обладать классовой прозорливостью Маркса и Энгельса, которые рассматривали все противоречия капитализма, в том числе духовные, с позиций пролетариата и установили связь между духовными и социальными противоречиями. Что касается Гегеля, то, несмотря на то что он поднялся на самую высокую ступень критического, диалектического анализа капиталистических противоречий, на которую мог подняться буржуазный философ, стремление к примирению с действительностью мешает ему быть последовательным, мешает ему сделать выводы из диалектической критики буржуазной этики. В этом вопросе он шаг вперед все же сделает в «Феноменологии».

---

[1] См. Lasson, Erste Druckschriften, S. 383 и далее.

III. „Феноменология духа"

1. ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

«Феноменология духа» является первой важной работой Гегеля — широким введением в его философскую концепцию. «Феноменология духа» принадлежит к тем работам Гегеля — вместе с «Наукой логики» и «Энциклопедией философских наук», — в которых диалектический метод хотя и используется с идеалистических позиций, но еще не задушен консервативной стороной системы. «Феноменологию духа» Маркс и Энгельс не отвергали так резко, как, например, гегелевскую философию права и государства. Классики марксизма-ленинизма подчеркивали значение этой работы самим фактом внимательного ее изучения и конспектирования. Молодой Маркс на основе проницательного изучения критически усвоил некоторые из важнейших результатов гегелевского диалектического анализа в «Феноменологии»: отношение между господином и слугой, процесс труда и т. д.

В «Экономическо-философских рукописях» 1844 года молодой Маркс, исходя из анализа гегелевской философии, характеризует значение «Феноменологии» следующим образом: «Нужно начать с гегелевской «Феноменологии», истинного истока и тайны гегелевской философии» [1]. В этот период Маркс уже начал борьбу за критическое освобождение от гегельянства, так как уже в 1843 году он пишет «К критике гегелевской философии права». Усвоение гегелевской диалектики не мешает Марксу определенно поставить своей задачей критику диалектики так, как

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Госполитиздат, 1956, стр. 624.

она выступает в гегелевской философии: «...пора критически размежеваться со своею матерью, гегелевской диалектикой» [1]. Конечно, в то время Маркс не мог дать завершенной критики «Феноменологии». Однако критическое отношение к Гегелю конкретизируется в положениях, которые впоследствии станут центральными положениями марксизма. Критика гегельянства была для Маркса не самоцелью, а только выражением необходимости диалектической разработки — посредством противопоставления — своих собственных положений. Эти положения, предпосылки создания марксистской концепции родились из практики, из столкновения Маркса с политическими и экономическими проблемами того времени. Практика определила и критическое объяснение с гегелевским идеализмом.

Критическое усвоение этой важной работы должно опираться на критические замечания в рукописи «Политическая экономия и философия» и на основные характеристики, которые мы находим в произведениях Маркса, Энгельса и Ленина.

В самой истории немецкой классической философии «Феноменология» играет особую роль. По отношению к философии Канта, Фихте и Шеллинга она представляет собой переломный момент благодаря таким проблемам, как проблема предмета философии, вопрос диалектического метода, вопросы истории субъективного и общественного сознания и т. д., так и благодаря методу, посредством которого решаются эти вопросы. По сравнению с кантовским агностицизмом, субъективным идеализмом Фихте, с мертвым тождеством, к которому сводится бытие для Шеллинга, позиция Гегеля была нова и представляла собой шаг вперед внутри идеализма, стремление к объективному познанию явлений. В «Феноменологии» Гегель выступает еще как просветитель и гуманист, который пытается глубоко разобраться в объек-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 622.

тивной диалектике интересов и противоречий его эпохи, в первую очередь в этических и духовных интересах и противоречиях. Конечно, это остается лишь *тенденцией,* так как «Феноменология» является в то же время манифестом спиритуализма и идеализма. Поэтому в рамках истории идеализма «Феноменология» одновременно есть: 1) тенденция к преодолению только определенных форм немецкого идеализма — агностицизма (Кант), субъективизма (Фихте), мистицизма (Шеллинг); 2) укрепление идеализма новым вариантом спиритуализма.

В рамках идеологической эволюции самого Гегеля «Феноменология» представляет собой новый момент по отношению к предшествующим работам, момент утверждения оригинальности и зрелости. Она замечательна большим тематическим богатством, содержит теорию познания, вопросы методологии, этики, истории культуры.

Многие немецкие философы реагировали на французскую революцию «переводом» ее социально-политического содержания в теоретические и преимущественно «гуманистические» темы и вопросы, среди которых наиболее широкой была тема духа и свободы. Положительные последствия повышенного интереса к этим темам сказались в том, что философия приобрела новую обширную неисследованную область — историю социальной и духовной жизни. В философии до немецких идеалистов, в особенности до Гегеля, не было такого стремления к единому цельному объяснению вопросов права, государства, религии, философии, искусства.

Несмотря на идеализм как основной недостаток гегелевской философии и консервативное и даже реакционное истолкование общественных явлений, классики марксизма оценили вклад Гегеля в историю философии в этом отношении. «Гегелевский способ мышления, — писал Маркс, — отличался от способа мышления всех других философов огромным историческим чутьем, которое лежало в его основе» [1].

[1] К. Маркс, К критике политической экономии, М., 1952, стр. 234.

Из всей совокупности социальных явлений Гегель сосредоточил свое внимание на тех явлениях, которые теперь мы включаем в понятие «формы общественного сознания» — на различных сторонах духовной жизни общества. Гегель, однако, не довольствовался тем, что рассматривал как духовные на самом деле духовные явления — мышление, мораль, искусство, религию и т. д., а превратил саму экономическую историю общества в духовное явление. Его историческая заслуга состояла в обогащении предмета философии. Но наряду с этим он постоянно допускал извращения экономических и политических сторон жизни общества и идеалистическое истолкование духовных явлений.

Среди философов особый интерес к духовным явлениям имели Фихте и Шеллинг, которые провозглашали дух первичным явлением. Но ни тому, ни другому не удалось так, как Гегелю, достичь положительных результатов в этом отношении. Положителен в философии духа, как и в философии Гегеля вообще, тот факт, что вопреки спиритуализму Гегель с помощью диалектического метода вскрывал важные черты объективной действительности, кое-что из духовной истории общества или важные диалектические стороны этики, эстетики, религии, науки и т. д. Используя диалектический метод, Гегель опирался на определенные факты. Фихте же — хотя он независимо от Гегеля открыл диалектический метод — использует диалектику дедуктивно, произвольно, спекулятивно.

Стремление Фихте выйти за пределы субъективного идеализма осталось безрезультатным. Хотя в его наукоучении существует понятие «для себя», существенное для диалектики духа, он не был в состоянии применить его в области «объективного духа» — термин, который у Гегеля соответствует марксистскому термину «общественное сознание».

Что касается Шеллинга, то он не только понимал природу как форму, подготовляющую *я*, сознание и дух, и определил ее как «бессознательный дух», стало быть, истолковал спиритуалистически, но и счи-

тал дух *недифференцированным* абсолютом, *темным тождеством,* из которого неизвестно как возникают жизнь, движение, определения, различия. В то же время Шеллинг, будучи философом-мистиком, обращается к «интеллектуальной интуиции» как методу познания.

Наконец, романтикам, субъективно и иррационалистически суживавшим понятие духа, Гегель противостоит своей здоровой концепцией «объективного духа», положительной тенденцией анализировать духовную жизнь как *общественное* и *историческое* явление.

Несомненно, Гегель стоит выше Фихте, Шеллинга, как и выше романтиков благодаря использованию диалектического метода при анализе объективных явлений, — он разрывает рамки субъективизма, — при помощи *исторического* подхода к развитию сознания и духа, наконец, посредством придирчивой критики мистической интуиции Шеллинга. Превосходство Гегеля над главными идеологами того времени проявляется, как мы видели, еще до «Феноменологии», но в «Феноменологии» оно получает свое полное развитие.

Еще до «Феноменологии» Гегелю удалось преодолеть преграду агностицизма, поставленную Кантом перед познанием «вещи в себе». Этот гносеологический перелом внутри идеализма был совершен не только Гегелем, но и Фихте, и Шеллингом, и частью кантианцев. Момент идеологического формирования этих трех философов-идеалистов совпал с периодом буржуазной революции во Франции, периодом, в который острота и размах событий положительно отразились на немецкой буржуазии и особенно на ее выдающихся философах, вызвав веру в возможность познания и преобразования жизни. Этот подъем, даже если он и не привел к практическим, политическим действиям, обусловил все-таки преодоление агностического барьера. Ни один из этих трех философов, ни Гете, ни Шиллер ничуть не сомневаются в возможности познания вещи в себе. Гегель предлагает диалектическую концепцию познания «абсо-

люта» и дает проницательную критику агностицизма.

К этому положительному моменту преодоления агностицизма примешивается в первый период идейного развития Гегеля, как мы уже видели, положение об «Абсолюте» как духе, в оценке которого — как положительной, так и отрицательной — нужно идти шаг за шагом, разрешать вопрос за вопросом (при анализе как «Феноменологии», так и других работ, в которых Гегель изложил «философию духа»). Следует напомнить, что Гегель до появления «Феноменологии» приходит к положению, что «Абсолют» можно и нужно познать, что этим «Абсолютом» является дух в его становлении. Этим последним положением Гегель предварял основное положение своей философской системы, гласящее, что вся сущность бытия сводится к духу. Положительная идея познания духа, таким образом, с самого начала извращена и ограничена. С точки зрения диалектики нужно, однако, считать решающим стремление Гегеля понимать «абсолют» не как что-то статичное, мертвое, недифференцированное, а охватить и объяснить противоречия абсолюта.

«Феноменология духа» является не только введением в систему Гегеля, но и составной частью системы, так как Гегель в «Феноменологии» останавливается на вопросах сознания, которое считает звеном в общем процессе развития духа или идеи. В этом процессе, начинающемся от самых общих и абстрактных категорий бытия и небытия, чтобы завершиться самоосуществлением духа посредством философского познания и этического достижения свободы, звено, которое представляет собой сознание, находится примерно в середине, так сказать, между природой и духом. С точки зрения разработки системы «Феноменология» предшествовала «Науке логики». Анализ диалектических категорий в «Науке логики» требовал опоры на явления и учета их разнообразия.

Как показали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», у Гегеля в «Феноменологии» «...индивиды сперва превращаются в «сознание», а мир — в «пред-

мет», благодаря чему все многообразие жизни и истории сводится к различному отношению «сознания» к предмету» [1].

Какова тема «Феноменологии духа»?

Энгельс показал, что эту работу можно было бы назвать «...параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, изображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием...» [2] Главная заслуга Гегеля состоит в том, что и в этой работе «...Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития» [3].

Тема «Феноменологии» — эволюция духа, начиная с того момента, как сознание вступает при помощи чувств в непосредственный контакт с действительностью и идет к познанию посредством понятия; вкратце — это путь сознания к духу, путь духа к познанию. Хотя Гегель, как мы дальше увидим, имел повод прокорректировать ряд идеалистических положений «Феноменологии», сам объект работы — изображение «пути» процесса познания — заставил его тщательно разрабатывать диалектический метод. Сама концепция о познании как процессе, идея исторического, диалектического изучения моментов познания была нова для теории познания. До Гегеля сознание трактовалось более или менее метафизически, как заранее «данное» явление, в котором нужно анализировать только средства или возможности познания. Гегель показывает, что познание есть диалектический процесс, «движение», которое представляется как цепь стадий и моментов. Последние, однако, не следуют друг за другом, не пригоняются механически, а каждый новый высший момент *отрицает* предшествующий момент, но отрицает, не ликвидируя его полностью, а сохраняя диалектически в новом результате.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 140.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избр. произв., т. II, М., 1948, стр. 345

[3] Там же.

В связи с тем, что центральной темой «Феноменологии» была новая концепция о познании как процессе, перед Гегелем встал вопрос разработки нового *метода,* способного разрешить новую проблему. Поэтому Гегель написал предисловие, являющееся, в сущности, самостоятельной работой, где поставлен вопрос о диалектическом методе. Далее Гегель значительно расширяет само содержание понятия познания. До Гегеля под познанием бесспорно подразумевали познание природы. Гегель показывает в «Феноменологии», что познание нужно исследовать непременно и в связи с общественными этическими и эстетическими явлениями. Это было еще одно последствие, еще одно положительное отражение опыта французской буржуазной революции и революционного брожения в Германии.

Однако, чтобы уяснить значение и новизну «Феноменологии», нужно понять, во-первых, понятие «духа» во всей его сложности и богатстве. Сложное построение работы, насыщенной гносеологическими, этическими, историческими вопросами, вопросами воспитания и т. д., исходит как раз из нового понимания духа, оригинального толкования этой категории. А центральное место, привилегированное положение, занимаемое ею, было, как мы уже показали, следствием исторических условий, в которых оказалась немецкая буржуазия, и в том числе ее идеологи. В «Феноменологии» слилось все богатство опыта, какой только смог накопить проницательный мыслитель. «Феноменология» не только не похожа на «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» Канта, но можно утверждать, что она ставит перед собой совершенно отличные от знаменитого введения в кантовскую теорию познания цели.

У Канта гносеологические, этические, эстетические и т. д. вопросы трактуются строго раздельно. Разум, уверенный в себе, спокойный, владеющий собой, кропотливо планирует свою область труда, развертывает доказательства согласно поставленной цели, размещаясь в плане абстрактного, «чистого» мышления.

У Гегеля этот стиль работы, свидетельствующий о покое и духовной «степенности», установится только после «Феноменологии». До тех пор он напряженно стремится охватывать одновременно все вопросы и особенно постоянно сопоставлять их с жизнью. В «Феноменологии», как и в большинстве предшествующих работ, понятие жизни или другие равные ему понятия играют центральную роль. Исследование этих понятий, среди которых важнейшим является понятие духа, является прямым отзвуком новой эпохи, новой проблематики. Горячая необходимость действия, своеобразный императив действия, сочетающийся с политическим бессилием класса, создает эту специфическую напряженность и духовное сосредоточение, отражающееся у Гегеля в большинстве вопросов, включенных теперь в проблематику духа. Дух не сводится больше к ограниченной сфере мышления.

Даже если Гегель и закончит в конце концов «Феноменологию» познанием как последним решением проблематики своей эпохи, разрешит, стало быть, ее односторонне, созерцательно, интеллектуалистически, все же, по крайней мере в исходной фазе, в его намерениях и желаниях (выражающих требования его класса) явно наличествует цель, выходящая за рамки познания. Понятие духа сохраняет эхо, пульсацию социальной, этической и теоретической проблематики эпохи. Понятие духа включает и понятие «опыта», но не только как субъективного «духовного опыта» в понимании аморальной субъективистской литературы (Жид), порожденной влиянием Ницше, процветающей и теперь под эгидой экзистенциализма.

В «Феноменологии» поставлены и проблемы духовного опыта (в том здоровом смысле, который придал им Гете в «Вильгельме Мейстере»). Они обозначили знаменательное сближение между «Фаустом» и «Феноменологией», так как в обоих произведениях разрешается вопрос переплетения субъективного, индивидуального опыта с опытом рода, с опытом человечества.

Жан Ипполит сравнительно недавно поставил вопрос: в какой мере в «Феноменологии» скрыто содержится история мира, или философия истории? На такой вопрос можно дать утвердительный ответ в том смысле, в котором он был дан: речь идет не о всемирной истории, или о собственно философии истории, но о философии истории в гегелевском смысле. Хотя в основном Гегель прослеживает эволюцию индивидуального духа, он прибегает и к исторической иллюстрации, ссылается на определенные исторические эпохи (эллинизм, Римская империя, просвещение и т. д.), что означает попытку дать картину философии истории при помощи истории культуры.

Сама идея установить связь между субъективным духовным опытом и опытом человечества показывает, что Гегель, как и Гете, противостоит субъективному индивидуализму романтиков. Гегель доказывал необходимость категории духа, более богатого смыслом, более адекватного новой проблематике эпохи, чем понятие мышления или познания.

«Феноменология духа» является новым типом введения в философию, она пытается связывать теоретические проблемы с практическими вопросами. В концепции, лежащей в основе «Феноменологии», объединены и слиты в органическое целое те группы вопросов, которые Кант мог разделять в рамках «чистого разума», «практического разума», «способности суждения» и т. д. Кант мог отложить вопросы «практического разума», проблемы этики на более поздний период после принципиального решения гносеологических вопросов. Гегель не может отложить эти вопросы; они рассматриваются в «Феноменологии» тотчас же после обзора гносеологических вопросов, в главе «Сознание». Глава представляет приблизительно только одиннадцатую часть всей работы. Поэтому «Феноменология» является не гносеологическим введением, не обсуждением вопроса, может ли или не может быть познан дух, а широким изложением самого духовного опыта. Идея, что этот опыт передается, предполагается как сама собой разумею-

щаяся; Гегель в будущем с полным правом заявит, что не те, кто убежден в возможности познания, должны оправдываться перед агностиками, а агностики должны оправдывать свою ненормальную, абсурдную позицию.

Онтологическая, враждебная агностицизму позиция Гегеля является выражением значения, которое приобрели практические проблемы для немецкой буржуазии. Значение, которое Гегель придает категории духа, и ограниченное место, уделяемое в «Феноменологии» собственно гносеологии, являются следствиями все того же исторического положения, требующего связывать философию с жизнью, с общественно-политической проблематикой и с этикой.

В 1802—1803 годах Гегель намеревался опубликовать обширную работу «Logik und Metaphysik oder System reflexionis et rationis». Но требования жизни победили: первое значительное произведение не стало попыткой создания традиционной логически-метафизической системы; первым произведением была «Феноменология духа».

Конечно, когда мы говорим об отражении требований жизни, отражении практики в проблематике гегелевской философии, нельзя забывать, что здесь преобладает *тенденция* к разрешению жизненных вопросов, а не самое *решение*. Философия духа отражает более интимную близость гегелевской философии к жизни в сравнении с философией Канта, Фихте, Шеллинга, Шлегеля; но она не представляет собой самого решения практических и теоретических вопросов, поставленных историей перед немецкой буржуазией и ее идеологами. Дух не становится орудием борьбы, не выступает только как средство, а остается самоцелью. Решение Гегеля участвовать в историческом преобразовании Германии парализуется тем, что он — в духе Шиллера — удовлетворяется жизнью в сфере духа. И не лишен значения тот факт, что в то время как из рядов немецкого народа поднимались в первые годы XIX века люди, намеревавшиеся действовать политически, Гегель готовил «Фе-

номенологию», которая является в то же время и *манифестом спиритуализма.* Неслучайно «Феноменология» кончается красноречивой цитатой из стихотворения «Freundschaft» Шиллера:

Из бокала этого царства Духа
пенится нам бесконечность.

Тем не менее для Гегеля царство духа не было только областью компенсации практического бессилия, оазисом покоя и духовной пассивности. В этом царстве он в действительности открыл новые области, и положительные, ценные результаты его открытий содержатся, по нашему представлению, в диалектическом анализе искусства, философии, морали, культуры. Гегель в какой-то мере постиг основной диалектический закон духовной деятельности и творчества, духовной жизни: *закон объективизации.* Конечно, диалектику объективизации без социологической научной основы, которую может дать только исторический материализм.

2. МЕТОД И СИСТЕМА В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

а) Предисловие и введение

Как мы уже пытались показать в первой части настоящей работы, противоречивые тенденции в немецкой идеологии эпохи Гегеля проявлялись различным образом. Некоторые идеологи ярче воплотили отрицательные тенденции эпохи, другие — положительные. Но почти у всех выдающихся представителей немецкой идеологии мы обнаружим переплетение противоречивых тенденций.

Хотя классики марксизма-ленинизма и видели отрицательные стороны Гегеля, они считали его гениальным мыслителем, указывали, что он отличался от своих современников исключительными способностями, что он был свободен от некоторых самых реакционных черт, проявлявшихся в идеологии того времени, как, например, от иррационализма.

Гегель выступил против иррационализма. В предисловии к «Феноменологии» критика иррационализма, интуитивизма, представляемого Шеллингом, является одним из первых вопросов, поднимаемых Гегелем, считавшим с полным правом, что иррационализм ставит в опасность существование философии как науки. Гегель отвергает мистическую концепцию, согласно которой «Абсолют» нужно не понимать, а чувствовать и постигать, для которой «прекрасное, священное, вечное, религия и любовь — вот приманка, которая требуется для того, чтобы возбудить желание попасться на удочку» [1]. Гегель саркастически раскрывает духовную бедность тех, кто вместо науки ищет утешения в экстазе, тех, кого удовлетворяет туманность пророков. Защищая передовую традицию рационального мышления, Гегель издевается над «жаждой бесконечности» и над святостью, о которой разглагольствовали реакционные романтики, «и бог ниспослал мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения» [2].

Постулат идеалистического рационализма состоит в том, что деятельность, движение, определение и т. д. являются *деятельностью* субъекта, субъективного мышления. У Канта и Фихте это положение получило самую радикальную формулировку: мир или его категории принадлежат субъекту, *я*. Основная тенденция Гегеля — отразить в философии действительность, но он не проводит последовательно эту тенденцию. И у него, как показал Маркс, продолжает существовать предрассудок субъективного идеализма, что движение «субстанции» действительно дано «субъектом», мышлением. Еще в «Святом семействе» Маркс и Энгельс разоблачили искажения и мистификацию Гегеля и Бруно Бауэра. У обоих «...самосознание из **свойства-человека** превратилось в **самостоятельный субъект.** Это есть **метафизически-теологическая кари-**

---

[1] Гегель, Феноменология духа, М., 1959, стр. 4.
[2] Там же, стр. 5.

катура на человека в его **оторванности** от природы»[1]. Чтобы объяснить объективную диалектику, Гегель обосновывает совпадение объекта с субъектом: «Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть *субъект* или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною»[2]. Маркс и Энгельс показали и эту мистификацию: «...**Гегель** на место действительной связи между человеком и природой ставит абсолютный субъект — объект, представляющий собой зараз **всю природу** и все человечество, — **абсолютный дух**»[3].

На базе этого идеалистического положения Гегель продолжает, однако, развивать ценные диалектические положения. Так, например, излагается положение о «в себе» и «для себя», которое в рамках гносеологии имеет следующий смысл: познание есть процесс, оно не может остановиться на непосредственной интуиции. Последняя — только первый момент познания, абстрактное начало или вещь «в себе» (Ansich). «Но это в-себе[-бытие] есть абстрактная всеобщность, в которой отвлекаются от его природы, состоящей в том, чтобы **быть для себя** — и тем самым вообще от самодвижения формы»[4]. Термины «в себе» и «для себя» введены Гегелем для того, чтобы подчеркнуть еще раз самодвижение явлений, тот основной факт, что они не являются статичными, не сводятся к первоначальному моменту — быть «в себе», а являются процессами, идущими к конечному моменту, когда явления становятся «для себя».

Исходя из этого, Гегель определяет и свою диалектическую концепцию о философии как науке. Философия не может ограничиться только одним принципом, одной категорией, так как она не может охватить и заменить все остальные категории. Философия

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 153.
[2] Гегель, Соч., т. 4, стр. 9.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 184.
[4] Гегель, Соч., т. 4, стр. 9.

должна быть системой принципов, чтобы, таким образом, было бы возможно избежать опасности уничтожения системы категорий[1]. *Основанием* этой системы, единым принципом, основой может быть только ее начало. Но так как «только целое является истиной», то философия как наука должна стремиться к категориальной системе. Гегель сам не сумел довести до конца эти правильные принципы, так как он не сумел найти ту основную категорию, на которую могли бы опираться все остальные категории — категории материи. Наоборот, он выбрал в качестве основной категории идею, которую считал прародительницей всех остальных. Заслуга Гегеля заключается в создании диалектической концепции о необходимости категориальной системы.

В предисловии к «Феноменологии» Гегель дает определение, имеющее важное методологическое значение: «Истинное есть целое». И он добавляет: «Но целое представляет собою сущность, осуществившуюся путем своего развития»[2]. Познание явлений, стало быть, истинно только, поскольку оно изучает явления в их совокупности, то есть в их развитии. Существенным для действительности является факт, что явления становятся постоянно *другими*; это «Anderswerden» Гегель усиленно подчеркивает, как и понятие *отрицательного.* Когда нечто становится *другим*, мы имеем перед собой мощь отрицательного, силу, присущую вещам, заставляющую их изменяться, отрицать себя. Явления обладают способностью «рефлексии», самоотрицания. Гегель показывает, что существует неоправданный ужас разума (на самом деле страх метафизического мышления) перед рефлексией, перед самоотрицанием вещей. *Отрицательное* нужно, однако, понять и оценить как нечто исключительно *положительное,* так как оно является моментом становления, преобразования, обновления.

К сожалению, Гегель портит ценное содержание этих диалектических идей, введя *телеологическое*

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 10.
[2] Там же, стр. 8.

положение, согласно которому изменение, преобразование, прогресс вызваны с самого начала имманентной целью. В защиту этого утверждения он приводит аристотелевскую телеологическую концепцию природы — одну из отрицательных черт системы великого греческого философа.

Телеологизм Гегеля состоит в том, что он исходит из следующего положения: бытие имеет своей целью осуществление самосознания. Все, что случается в материальном или духовном мире, является, по Гегелю, якобы только моментом или средством, с помощью которого осуществляется самосознание. Жажда компенсации спиритуализма приписывается всей вселенной! В свете этих телеологических посылок теоретическое познание, наука представляются проявлением свободы, самоосуществлением сознания (очевидное преобладание этического над онтологическим и гносеологическим). «Самосознание» является у Гегеля понятием с этическим, онтологическим и гносеологическим смыслом. Индивидуализм, свобода, самосознание — моменты, тесно связанные между собой, отражающие подъем немецкой буржуазии, обогащенной опытом французской революции. Гегель, как и другие немецкие просветители и идеалисты, не сумел *критически* воспользоваться этими понятиями, не сумел строго научно наметить их границы, а объявил их самыми фундаментальными категориями, попирая роль других категорий. Этические и гносеологические категории стали у него господствующими.

Если идеалистическое, телеологическое *истолкование* развития духа, явлений познания является основной ошибкой Гегеля, то *диалектический* анализ познания позволяет ему постоянно выявлять существенные черты последнего. Так, Гегель раскрывает отношение между индивидуальным познанием и наукой эпохи, в которую живет каждый индивид: индивидуальное познание является «несовершенным духом», который должен опираться на сокровищницу современной и прошлой культуры, питаться из коллективного, общего, исторического опыта. Индивид в процессе приобретения образования проходит большой историче-

ский путь развития культуры, усваивает его и тем самым перестает быть субъективным, отождествляется с объективным, коллективным, историческим характером культуры. Гегель отмечает, в частности, «нетерпение» желающих проглотить сразу, без усилий все, что является продуктом длительного процесса и усилий самых выдающихся людей в течение тысячелетий.

Другой глубокий диалектический аспект познания — «движение понятий». В предисловии Гегель в существенных чертах предвосхищает то, что снова будет развивать в «Науке логики».

Эту тему Гегель начинает критическими, тонкими и правильными размышлениями о поверхностном мышлении, считающем, что оно знает вещь только потому, что она ему «известна». Гегель показывает, что иметь представление о вещи еще почти ничего не значит. Познание начинается тем, что мышление направляется *против* банальных и поверхностных представлений здравого смысла (Энгельс иронически отметит впоследствии, что здравый смысл не может идти слишком далеко).

Нет ничего бесплоднее сопоставления новых идей об определенных явлениях, неизвестных нам, с нашими некомпетентными представлениями. Работа интеллекта начинается там, где он разлагает банальное представление или то, что *нам кажется* известным о вещи, чтобы дойти до *самой вещи.*

Эти методологические, рационалистические, научные указания можно найти и у Галилея, Декарта, Гоббса и др., они составляют программу аналитического метода, утвержденного и проверенного вплоть до Гегеля всем развитием новой науки. Альфой и омегой этой программы были различение, дифференциация, разложение явлений на их простые составные элементы. Энгельс показал, что, помимо положительного аспекта, эта программа имела и отрицательную, метафизическую сторону. Превознося для мышления анализ, метафизики забыли, что в действительности явления не образованы из простых, неподвижных, изолированных элементов. Заслуга Гегеля в том, что

он открыл это: он совершил переход от аналитического рационализма к диалектическому рационализму. Анализ приводит к неподвижным определениям, могущим быть известными заранее. «Но существенный момент — само это разложенное, недействительное; ибо только потому, что конкретное разлагается [на составные части] и делается недействительным, оно и есть то, что приводит себя в движение»[1]. Диалектическое мышление «преобразует» явления в мысли, понятия, но эта операция есть не что иное, как конкретное движение явлений. Сила и смысл мышления состоят в том, чтобы прилагать усилие к этому. То, что нефилософскому сознанию может казаться «убийством действительности» — преобразование конкретного в холодные, нереальные, «мертвые» понятия, является как раз смыслом философии, науки. «Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа»[2]. Это — смелость диалектического обобщения, в основе которого лежит уверенность, что обобщение не есть отказ от конкретного, не есть «абстрактизация» в плохом смысле слова.

Второе требование — требование гибкости понятий. В движении понятий, говорит Гегель, раскрывается научный характер мышления[3]. Отражение процессов объективной, реальной необходимости в мире возможно только посредством понятий.

Для диалектического мышления понятие «ложно» имеет другой смысл по сравнению с общепринятым. «Ложным» является понятие, представляющее собой нечто изолированное, оторванное от явления в целом, извлеченное из живого течения действительности. Когда мы говорим, что нечто ложно с точки зрения познания, это означает *отсутствие равенства* между мышлением и объектом. «Однако именно это неравенство есть различение вообще, которое есть существен-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 17.
[2] Там же.
[3] См. там же, стр. 18.

ный момент»[1]. Для диалектического мышления различие, дифференциация (Unterscheidung) существенна — она расторгает тождество, приводит его в движение, содействует обнаружению различий и противоречий. Это не означает отказа от формальной логики, от принципа тождества или принятие ложного, так как «...и ложное является моментом истины более уже не как ложное». Но нельзя принять также догматическую концепцию истины, утверждающую, что истина заключается только в одном понятии, в одном негибком, ограниченном, окаменелом определении. Простое установление даты рождения Цезаря, например, и то предполагает исследования, сопоставления и т. д. Даже исторические и математические истины, математические постулаты и аксиомы, кажущиеся неподвижными, «монолитными», предполагают движение понятий.

Гегель касается здесь и важной проблемы отношения между диалектическим мышлением и разными научными методологиями, не разрешая, однако, этой проблемы. Он считает, что «...движение математического доказательства не принадлежит тому, что есть предмет, а есть действование, по отношению к существу дела *внешнее*»[2]. Гегель только мимоходом бросает многозначительное замечание о «недостатках», свойственных предмету математики, — о том, что в этой области мы имем дело с величиной и, стало быть, в определенном смысле не непосредственно с *сущностью вещей*. Правильно и важно, но не развито различие, делаемое Гегелем между предметом математики и предметом философии: «*Действительное* не есть нечто пространственное в том смысле, в каком оно рассматривается в математике; с такой недействительностью, каковы вещи в математике, не имеют дела ни конкретное чувственное созерцание, ни философия»[3]. Гегель хочет отметить здесь большую сложность действительности по сравнению с предметом

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 20.
[2] Там же, стр. 21—22.
[3] Там же, стр. 23.

математики, отметить факт, что в действительности — в отличие от математического явления — господствует гораздо больше категорий. Так, например, в математическом мышлении не существует категории времени — хотя в прикладной математике появляется время, — не существуют в математических явлениях «беспокойство» и «жизнь», существенные для действительности. Но Гегель не ставит и не решает вопроса, что есть диалектического в математическом явлении,— вопроса, в котором диалектический материализм еще многое должен исследовать.

Положительным результатом сопоставления математических явлений и действительности является выделение диалектического характера действительности, а вывод заключается в том, что метод исследования действительности, метод философии есть диалектика. «Метод есть не что иное, как все сооружение в целом...» [1] Философский метод не может быть простым замечанием или «внешней» аргументацией, каковой считает Гегель математический метод, а чем-то тождественным с самой действительностью; его сущностью является движение, *жизнь,* противоречие.

Гегель с презрением критикует метафизический метод мышления, называя его «формализмом» и «схематизмом», практикуемым учеными того времени. Главный аргумент против него состоит в том, что этот метод является чуждым объекту, явлениям, что он далек от реального содержания, которое он может только извращать и схематизировать. Определения явлений не должны быть «прицеплены» к явлениям рассудком, должны быть не внешней операцией, а порождаться содержанием мышления, то есть самим реальным явлением. Метафизическое, схематическое мышление дает нам то, что дает нам «содержание» (то есть оглавление книги): неопределенное, скудное указание, неспособное заменить самое содержание книги, то есть самих явлений.

Диалектическая логика не покидает доказательства движения понятий; доказательство не должно

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 25.

быть *иным*, чем само изложение диалектики понятий, как отражение диалектики явления. «После того как диалектика была отделена от доказательства, в действительности понятие философского доказывания утрачено» [1].

Бэкон показал в свое время, что для того, чтобы подчинить природу, мышление должно уподобляться природе. Гегель вновь выдвигает идею в сходной форме, что мышление должно быть подобным объективной действительности.

Дойдя до этого пункта, Гегель сбивается на идеалистическое положение, согласно которому «бытие есть мышление». Хотя, как мы уже видели, он всегда пользуется понятиями «реальное», «действительность», хотя он явно ссылается на объективную диалектику вещей и искренне требует, чтобы мышление сливалось с объектом, тем не менее он не отказывается от идеалистического положения, согласно которому, в сущности, «действительность» равна идее. Правильное требование познания *внутренней необходимости* явлений, логики действительности в сущности сводится, по Гегелю, к *самопознанию идеи,* что является идеалистическим положением его системы. Все-таки нужно отметить, что это самопознание не понимается Гегелем как стихийное, автоматическое. Он как раз говорит о «напряжении понятия», о серьезном усилии, которое должно сделать понятие, то есть субъективное мышление, чтобы вскрыть «развитие идеи» или, на материалистическом языке, объективной диалектики в природе, обществе и мышлении.

Хотя идея тождественна мышлению, она не есть истина, которой мышление владеет интуитивно или априорно, а является процессом объективных явлений, которые мышление должно отражать. Идеалистическая система не мешает Гегелю провозгласить принципиальную необходимость сделать мышление объективным. Но не это идеалистическое положение, принципиально отождествляющее бытие с идеей, в конце концов помешало Гегелю осуществить его собствен-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 35.

ную программу—требование объективной диалектики, а классовые интересы, политически-идеологическая ограниченность немецкой буржуазии. Эта классовая ограниченность помешала ему выразить объективно борьбу между новым и старым, помешала ему передать объективную диалектику общественного развития в той мере, в какой она начала проявляться в борьбе пролетариата против буржуазии.

В предисловии «Феноменологии» раскрывается положение философии в ту эпоху и критикуются агностицизм, интуитивизм, иррационализм, мистицизм. Предисловие заканчивается оптимистически, но уже после того, как Гегель показывает все трудности, стоящие перед рационалистической философией, философией понятия.

Настало время, пишет Гегель, сделать из философии серьезное дело, что, однако, невозможно без упражнений. Некоторые представляют себе, что философствование является своего рода автоматической разрядкой простых естественных способностей, хотя и признают, что для того, чтобы делать туфли, недостаточно иметь перед собой кожу и орудия. Разве легче учиться философствовать, чем делать туфли? В философии не могут отсутствовать бесчисленные знания, она не является формальной, неопределенной, лишенной содержания наукой. Философия не может опираться только на здоровый, естественный разум, она не может сводиться к стихийному развертыванию элементарного мышления; по этому пути можно найти только тривиальные истины. Добрые намерения и чистые чувства недостаточны для науки, и вообще чувство не может составить основу науки. «Противочеловеческое, животное состояние не выходит за пределы чувств, и взаимное общение в нем возможно только посредством чувства»[1]. Кто хочет обманывать себя, создавать себе иллюзию философствования, может выбрать «королевскую» дорогу, удобный путь разжевывания общеизвестных истин, воображать, что он способен вступить в контакт с философией по пути

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 38.

здравого смысла или перелистывания введений или первых страниц философских книг. Но «истинные мысли и научное проникновение можно приобрести только в работе понятия»[1].

Гегель показывает, что если даже многие из философских течений или тенденций его эпохи (иррационализм, интуитивизм и т. д.) относятся неблагосклонно к его концепции философии, тем не менее эта концепция в конце концов пробьет себе дорогу. «Мы должны проникнуться убеждением, что истинное по природе своей пробивает себе дорогу, когда пришло его время, и что оно появляется лишь тогда, когда это время пришло, а потому оно никогда не появляется слишком рано и не находит публики незрелой»[2].

Во «Введении», следующем за предисловием, Гегель объясняет предмет и метод работы, исходя из критики агностицизма, критики, понятой в широком смысле как отбрасывание всякого метафизического отрыва познания от объекта. Эта тема, как мы уже видели, не была новой. Однако Гегель считал необходимым трактовать ее во вступлении к своей первой важной работе, которой начал систематическое истолкование абсолюта. Вера в возможность познания связана у Гегеля с новой программой философии и с сознанием наступления новой исторической эпохи. Конечно, Гегель не мог осознать, что пылкость, с которой он вел борьбу против агностицизма, была вызвана новым историческим этапом — зрелищем французской революции и наполеоновской диктатуры, отличным от дореволюционного и донаполеоновского этапа, представленного Кантом. Связь между новой исторической эпохой и убеждением в возможности познания является чисто теоретической, совершаясь только в собственно гносеологической сфере, но она приобретает форму постулата: познание есть познание бытия.

Гегель отвергает кантовскую критическую осторожность. Он изменяет порядок вопросов, утверждая, что не убеждение в возможности познания является

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 38.
[2] Там же, стр. 39.

ошибкой, а *неуверенность* и *боязнь* его. *Ошибкой,* заключает Гегель, является как раз *боязнь ошибиться.*

Нетерпение, вызываемое у Гегеля излишней аргументацией скептиков и крайней осторожностью агностиков кантовского типа, проявляется ясно и в положении о *единстве познания и объекта.* Гегель отвергает те представления или теории о познании, которые выставляют его как своего рода орудие, отделенное от объекта, на который оно действует. Нельзя, чтобы абсолют был на одной стороне, а познание, отделенное от абсолюта, — на другой. Если познание стоит рядом с абсолютом, то оно стоит рядом и с истиной. Потому что «абсолютное только истинно, или истинное только абсолютно» [1].

Это, однако, не значит, что, отрицая пугало «видимости», устраняя разглагольствование агностиков о том, что невозможно познать ничего, кроме видимости вещей, Гегель отрицает само явление видимости. Видимость имеет, однако, другой смысл, чем тот, который в нее вкладывают агностики. Он означает ясно не нечто, чем нужно заменить абсолют, не суррогат, который не есть ни истина, ни ошибка, а «неверное познание». От этой видимости знание должно освободиться. Оно может это осуществить, делая различие между бытием и видимостью, познавая формы, в которых «является» знание, или «формы явления» (Erscheinungsformen) знания.

Именно это является целью или предметом «Феноменологии»: описание или изложение форм явления знания; изложение процесса познания, в который вплетается и ошибка. «Феноменология» означает «теорию форм явления», знания, познания. «Поскольку же предмет этого изложения — только являющееся знание, то кажется, будто само это изложение не есть свободная наука, развивающаяся в свойственной ей форме; но с этой точки зрения его можно рассматривать как тот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания, или как путь, каким душа проходит ряд своих форм

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 42.

образования как ступеней, предназначенных ей ее природой, дабы она приобрела чистоту духа, когда она благодаря полному познанию на опыте самой себя достигает знания того, что она есть в себе самой» [1].

Этот важный отрывок из «Введения» является ключом к пониманию гносеологической стороны «Феноменологии», и вместе с тем он характерен как выражение усилий *объективного* идеалиста Гегеля преодолеть субъективизм Фихте. Гегель ищет в *я*, в сознании то, что выходит за пределы *я*: то, что *я* экспериментирует с самим собой, то, что сознание находит в себе как что-то данное извне, «приказанное природой». Процесс, который проходит естественное сознание на своем пути прояснения, на своем пути к познанию абсолюта, является *объективным* процессом. Пути и средства познания не зависят от субъекта — они одинаковы для всех сознаний.

Гегель осознает приближенно, что с социальной точки зрения сознание определено. Это определение является выражением сложившихся объективных ситуаций и свидетельствует об опыте, который субъект не может выбрать. Посредством этого опыта, проделываемого сознанием с самим собой и развертывающегося как процесс, сознание постепенно, прогрессивно приходит к самопознанию. Важен факт, что самопознания сознание достигает только *путем испытания объективного элемента, того, что дано объективно и обязательно для сознания.* Стало быть, субъект познает самого себя только на основе опыта с объективным миром, с объектом. Гегель ставит своей задачей ничего не «выводить» ни из *я*, из субъекта, ни из объекта, а только описать «формы видимости» сознания, ступени его естественного испытания, фазы диалектического отношения между сознанием и миром.

Каково бы ни было значение этого опыта, этого развертывания процесса формирования естественного сознания, он не является, однако, последним, полным познанием, наукой. «Естественное сознание окажется

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 44.

лишь понятием знания или нереальным знанием»[1]. Путь естественного сознания скорее есть «путь сомнения» и даже «отчаяния», потому что постоянно происходит раскрытие *неистинности кажущегося знания.* Но это разочарование необходимо для сознания потому, что таким образом оно приобретает «подробную историю образования самого сознания до науки». Сознание постепенно отдает себе отчет в том, чем оно обладает как естественным приданным — совокупностью «естественных», элементарных представлений, предрассудков, непроверенных идей и т. д.; все это не сокровище, а преграда на пути познания. Но этот процесс разочарования не просто отрицательный процесс, не «чисто отрицательное» движение (точка зрения скептицизма). В сущности, отрицание никогда не завершается чистым «ничто», оно завершается определенным, диалектическим «ничто», связанным с определенным содержанием. Отрицание есть не пустое место, а диалектическая ступень, диалектический момент развития сознания, и оно не лишено смысла для того, кто понимает развитие сознания к знанию как противоречивый процесс.

Гегель ярко освещает и субъективную (аффективную) сторону противоречивого процесса. Каждое индивидуальное сознание может иметь моменты усталости и упадка духа перед этой трудной задачей постоянного выхода за свои пределы для достижения истины. Этот процесс беспощаден, он не допускает остановки, отдыха, самодовольства сознания. Развитие, духовный прогресс не допускает границ, ограничений, а повелевает постоянно преодолевать ограничения, постоянно отрицать или отказываться от отдыха в пути. Сознание принимает это благотворное повеление отменять всякую остановку, что уничтожает удовлетворенность, самодовольство, и именно этой силой оно доказывает свою мощь и заслуживает награды — познания.

Как мы уже видели, путь к познанию начинается с «кажущегося знания». Однако встает вопрос, где

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 44.

можно найти критерий, проверяющий познание, отделяющий истинное познание от видимого? Ответ Гегеля еще раз подтверждает объективное основание диалектики, глубокий смысл *объективной диалектики.*

Критерием подлинности или значения познания является объект, отвечает, как и материалисты, Гегель. Но он доказывает это положение сложным диалектическим анализом гносеологического отношения между объектом и субъектом. Он показывает, что кажущееся знание, феноменология не может решить между истинным и неистинным потому, что «здесь, где наука впервые выступает на сцену, ни у нее самой, ни у чего бы то ни было нет основания считаться сущностью или в-себе [-бытием], а без этого проверка, по-видимому, не может иметь места»[1]. Мы находимся перед противоречием, решение которого приводит к пониманию отличия между «в себе» и «для нас».

Во всяком познании объект несет в себе эти две стороны: «в себе» и «для нас», то есть для познания. Истина познания состоит в совпадении этих двух сторон. Однако при внимательном анализе обнаруживается, что познание не имеет «в себе», а это «в себе» познания есть бытие для нас. Или: сущность познания состоит в том, чтобы быть познанием самого себя, познанием знания или незнания. Это не означает субъективизации познания, так как сознание относится к чему-то объективному. В конечном счете сознание находит критерии в объекте, но не непосредственно, а опосредованно через самого себя. Сознание само дает критерии проверки познания, оно сравнивает и проверяет, но не произвольно, а на основе *опыта*, который имеется в контакте с объектом, с явлениями. «В том, что сознание внутри себя признает в качестве *в-себе* [-бытия] или в качестве *истинного*, мы получаем критерий, который оно само устанавливает для определения по нему своего знания»[2].

Понятие и объект проверяются взаимно. «...Нам нет необходимости прибегать к критерию и приме-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 46.
[2] Там же, стр. 47.

нять при исследовании *наши* выдумки и мысли; отбрасывая их, мы достигаем того, что рассматриваем суть дела так, как она есть *в себе самой* и *для себя* самой»[1], то есть понятие не есть субъективное, произвольное создание, оно есть отражение вещей. Гегель именно требует не нарушать этого отражения каким-нибудь субъективным вмешательством, которое здесь излишне (überflüssig). Сознание (мы бы сказали «мышление») имеет способность объективного познания истины, отражения действительности через понятие. Потому что «сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, сознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом»[2].

Другой темой «Введения», важной как для понимания «Феноменологии», так и вообще для понимания объективного смысла гегелевской диалектики, является тема *опыта* сознания в его отношениях с объектом, с явлениями. В первую очередь нужно выделить диалектически-гносеологический смысл этого опыта.

Гегель показывает, что в процессе познания (в данный момент так, как оно возможно в «Феноменологии» в качестве знания видимости) мы всегда производим опыт, что то, что в определенный момент мы считаем истиной, «в себе», является только «для нас». Стало быть, необходимо исправление, новое направление познания к тому, что мы считаем уже теперь истиной, «в себе». Это постоянное изменение объекта — критерия проверки истины — является для сознания существенным опытом: форма, в которой проявляется опыт, есть «диалектическое движение». Это опыт сознания, но он имеет объективное, положительное содержание потому, что то, что определяет диалектическое движение объекта и последовательно опыт обогащения сознания, его сближение с истиной, определено *снаружи* внешней необходимостью объективного мира, действительности. Сознание имеет постоянно другой объект, «но не знает, как это происходит».

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 47.
[2] Там же, стр. 48.

Назначение «Феноменологии» именно в том, чтобы проследить этот опыт, изучить происхождение этих последовательных изменений, происходящих в сознании; она является *знанием опыта сознания.* «Феноменология» должна открыть *необходимость* этого диалектического движения, которое представляет опыт сознания. Таким образом, «путь к науке есть уже сама наука».

б) Этап сознания

Путь начинается от «чувственного сознания» (das sinnliche Bewußtsein). Этим мы входим в «Феноменологию сознания» — первую часть, низший этап «Феноменологии духа». Говоря о гегелевской «Логике» и критикуя ее идеалистическую основу, Ленин, однако, высоко оценил диалектическую концепцию Гегеля о развитии познания. Ленин писал по этому поводу: «Все эти моменты (шаги, ступени, процессы) познания направляются от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине (абсолютной идее)» [1].

Гегелевская диалектика — поскольку она стремится быть объективной — исходит из объекта, из непосредственной действительности, опираясь на чувственность. «Знание, прежде всего или непосредственно составляющее наш предмет, может быть только непосредственным *знанием, знанием непосредственного* или *сущего.* Мы должны поступать точно так же *непосредственно* или *воспринимающе,* следовательно, в нем, как оно нам представляется, ничего не изменять и постигать без помощи понятия» [2].

Специфика непосредственного знания определяется противоречиво. Знание ставит нас в непосредственный контакт с конкретным, стало быть, с отдельным объектом, имеющим множество определений; в этом аспекте перед нами самое богатое знание. Но в то же время, поскольку оно говорит нам о вещи только то,

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 315.
[2] Гегель, Соч., т. 4, стр. 51.

что она «есть», поскольку показывает нам только ее голое существование, — «чувственная достоверность» проявляет себя как «самая абстрактная и самая бедная истина». Она самая бедная истина потому, что в ней отсутствует диалектика отношений, потому, что в ней нет развернутых связей с другими вещами, потому, что и у сознания еще не было времени выявить разные формы связи с этим предметом: «...ни *я*, ни вещь здесь не имеют значения многообразного опосредствования — *я* не имеет значения многообразного процесса представления или мышления, и вещь не имеет значения многообразных свойств» [1].

Непосредственный контакт с конкретными предметами есть контакт, выражающийся в очень общей форме, очень абстрактно, посредством указаний «этот», «теперь», «здесь» и т. д. Диалектический парадокс заключается в том, что конкретное знание дается нам не чувственной достоверностью. Гегель покажет позже, что *конечный* результат мышления не это, а всеобщее (das Allgemeine). Тот факт, что мы утверждаем о разных вещах, что одна — «эта», другая — «та», что одна — «здесь», другая — «там», — элементарный результат, нисколько не отражающий сущности и специфики явлений. «Это», «то», «здесь» — это общности, лишенные содержания, дающие нам только знания о непосредственном существовании мира.

С другой стороны, благодаря тому, что эти указания принадлежат *я,* достоверность выступает как его проявление. Стало быть, вместо того чтобы достоверность раскрыла нам объект, она направляет нас к субъекту. В этом пункте Гегель приходит к идеалистическому истолкованию, утверждая, что *«сейчас день* потому, что я вижу, *здесь дерево* — по той же причине». Это означало бы зависимость категорий пространства и времени от сознания: Гегель не сохраняет последовательно исходный пункт объективной диалектики, согласно которому день есть день и дерево остается деревом, независимо от того, видит их или не видит какой-нибудь субъект. Правильно

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 51.

утверждение Гегеля, что в каждом чувственном указании («этот», «здесь», «теперь») мы имеем отношение между вещами и *я*, но так как всякое *я* может установить такое отношение, то как «этот», так и «я» являются бедными, неудовлетворительными общими понятиями. Более того, чувственное познание каждого *я* уничтожает чувственную достоверность всех остальных *я*, в том смысле, что если для меня *здесь* — дом, для другого *здесь* представляет дерево, а для третьего *здесь* может быть собакой. «Если о чем-нибудь ничего больше не высказывается, кроме того, что оно есть *некоторая действительная вещь, некоторый внешний предмет,* то его высказывают только как самое всеобщее, и тем самым выражено скорее его *равенство* со всем, нежели отличие от другого» [1]. Тот факт, что об определенной вещи я утверждаю, что это единичная вещь, опять-таки не уводит меня слишком далеко, так как всякая вещь является единичной. Такое знание, иронически говорит Гегель, самая низшая ступень мудрости, и даже животные не удовлетворяются им.

Весь этот тонкий анализ Гегеля имеет бесспорное значение; Маркс и Энгельс считали его положительным и ценным (гегелевскую диалектику общего и частного в процессе познания).

Противоречия, в которых запутывается чувственная достоверность, диалектически отменяются, и она идет к *восприятию.*

Восприятие *принимает* общее, что не могла делать чувственная достоверность. Теперь объектом является наличная «вещь» (das Ding) в своем разнообразии и *качествах.* Воспринятая вещь не сводится больше к «здесь», «теперь» во времени и пространстве, ни к «этой индивидуальной вещи»; она имеет качества. Чувственное еще наличествует, но не как что-то зависящее от указания такого-то или такого-то сознания (впрочем, как мы уже видели, оно не зависит от этого указания), а является теперь независимым качеством. Гегель показывает, что только теперь в восприятии

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 58.

мы можем радоваться богатству чувственного содержания явлений. Вместе с тем восприятие укрепляет объективность явлений: «...предмет есть сущность, безразлично, воспринимается он или нет; процесс же восприятия как движение есть то непостоянное, которое может быть или не быть, а также то, что несущественно» [1]. Гегель повторяет также, что он уже показал, касаясь чувственной достоверности: восприятие никак не должно искажать предмет, «...сознание должно *только принять* его и относиться как чистое постижение... Если бы при этом принимании само сознание как-нибудь действовало, оно такой прибавкой или вычетом изменяло бы истину» [2].

Существует возможность этого вмешательства и, следовательно, возможность извращения истины, утраты чистого отражения явлений, так как объект в определенном смысле постоянен и равен себе, в то время как сознание изменчиво. Поэтому может случиться, что сознание ошибается, улавливая объект, и отражает его более или менее извращенно. Мы осознаем возможность ошибки, обмана потому, что знаем, что явления обладают этим постоянством или равенством себе (Sichselbstgleichheit), и когда замечаем, что появилось что-то не соответствующее сущности исследуемого объекта, считаем, что речь идет об ошибке восприятия, а не об «ошибке объекта».

Опыт сознания устанавливает, что в восприятии также скрывается противоречие. Объект есть единство, в то время как восприятие открывает множество свойств, определений. «Так как предмет есть истинное, то неистинность относится ко мне, а постижение было неправильным» [3]. Поскольку объект в действительности имеет множество определений, а мы воспринимаем его как единство, опять-таки у нас будет искажение и противоречие. Гегель постоянно подчеркивает, что в отношении сознание — действительность первична действительность, объект. Он показывает, что объект нужно рассматривать диалектически, как

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 60.
[2] Там же, стр. 63.
[3] Там же.

единство и множественность свойств; разрыв этих двух моментов приводит к искажению потому, что вещь не есть «среднее» свойств. Не существует ни свойства, отделенного от вещей, ни вещи, лишенной свойств. Значит, сознание отдает себе отчет в том, что, если оно могло дойти до такого разделения, оно не добилось «ein einfadus reines Auffassen» — чистого отражения объекта, а ввело *размышление.* Оно осознает это размышление, об этом свидетельствует тот факт, что оно обратилось на себя, то есть что оно ответственно за ошибку, за искажение объекта. Но именно признавая ошибку, сознание становится способным ликвидировать ее. Как раз осознав, что *мы* изолируем свойства от вещей, что мы стали средой, в которой определения изолируются друг от друга и становятся свойствами «в себе», мы на деле восстанавливаем реальное единство между вещами и свойствами.

Гегель переходит затем к диалектическому анализу самих вещей и взаимоотношений между вещами.

Вещь вместе со своими свойствами является чем-то «для себя». Но так как явления не существуют изолированно, всякая вещь или явление есть нечто и для остальных явлений или вещей. Аспект явлений «для себя» и аспект «для другого» не совпадают, но все-таки это обе стороны одного и того же явления.

Гегель говорит об этом следующее: «Вещь по существу рефлектирована в себя». Отражение состоит в разделении вещи на «для себя» и «для другого», на первый взгляд — на две вещи. Следовательно, и свойства вещей разделяются на существенные (для себя) и несущественные. Но в то же время для всякого явления очень важно его *отличие* от всех остальных. «Отличие» от остальных вещей означает, однако, отношение, связь с ними. Таким образом, отношение к остальным явлениям становится *существенным* для всякого явления.

Благодаря этому соотношению имеет место отрицание независимости вещи: «...вещь погибает (geht zugrunde) от своего существенного свойства». В сжатой форме: явление *является* самим собой постольку, поскольку оно не определяется остальными явле-

ниями, но в то же время оно может быть только связью с остальными. Соотношение с остальными взаимосвязанными явлениями — существенно (с онтологической точки зрения). Но с точки зрения гносеологии это существенное соотношение уничтожает независимость явлений: мы не можем познать вещи изолированно. Восприятие берет вещи изолированно, что ставит вещь в противоречие с общим. Для преодоления этого противоречия, для того, чтобы идти вперед, сознание должно подняться «в царство рассудка».

Гегель глубоко раскрывает недостаточность восприятия и необходимости мышления посредством понятий. Только в понятии мы по-настоящему постигаем вещи. Потому что и восприятие, как и чувства, есть только игра пустых, бедных, неудовлетворительных абстракций. Так называемый здравый смысл, воображающий, что посредством восприятия он достиг истины, есть жертва иллюзии и ошибки: он думает, что философия занимается абстракциями, но, в сущности, он, ограничиваясь видимым и осязаемым, вращается среди самых жалких абстракций. Только разум приводит нас к безусловной всеобщности. Все-таки «это безусловное всеобщее, которое уже теперь есть истинный предмет сознания, еще остается *предметом* его; оно еще не овладело своим *понятием* как *понятия*» [1]. Сознание имеет теперь *объект*, вещь, как понятие, «но сознание еще не является для себя самого понятием, поэтому оно не узнает себя в рефлектированном предмете».

Гегель придает большое значение этому различию: сознание *до* и *после* мышления. Разум не является еще мышлением, сознание не является еще «begreifendes Bewußtsein» (понимающее сознание), так как сознание не является еще «самосознанием», разум находится в середине между чувственностью и самосознанием. Разум имеет «понятие истинного как *в себе*, истинного, которое еще не есть понятие, или лишено *для себя бытия* сознания» [2]. Что происходило до сих

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 71.
[2] Там же.

пор в сознании, должны осуществить *мы* в понятии, в мышлении. Только теперь осуществляется «понятие как понятие».

Все-таки посредством понятия, пока под этим понимается само оно как таковое («понятие как понятие»), вещь рассматривается в связи со всем остальным, а общее связано с частным. Рассудок имеет дело с основой вещей, и в этой «основе» или «основании» (Grund) находится «безусловная всеобщность».

Здесь Гегель вводит фикцию «силы», которая является якобы основанием вещей и которая ничуть не помогает пониманию функции рассудка. Будучи идеалистом, он утверждает, что отличия, которые рассудок видит в «основании» вещей, не существуют как таковые в действительности, а существуют только в рассудке. Интересен анализ диалектического отношения между «внутренним» вещей, явлений и их видимостью. Это — диалектическая, глубокая и правильная критика кантовского агностицизма, метафизически отрывающего «видимость» вещи от «вещи в себе».

В процессе познания, показывает Ленин, мышление, чтобы проникнуть в вещи, должно отдаляться от них. Но этим «отдалением» является именно путь открытия сущности вещей. Ленин положительно оценил тот факт, что в теории познания Гегель, в отличие от Канта, требует «абстракций, соответствующих der sache (сути)», то есть, объясняет Ленин, абстракций, «соответствующих — материалистически говоря — действительному углублению нашего познания мира» [1].

Гегель скрупулезно прослеживает этот гносеологический парадокс, блестящее свидетельство диалектического характера процесса познания. Мышление не может принять объект как материальный объект, а только как понятие. Гегель формулирует эту идею, утверждая, что основание вещи принято мышлением, а разные моменты действительности сливаются в единстве понятия как такового.

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 80.

Рассудок заглядывает сейчас «внутрь» вещей, но еще не понимает их. Пока он понимает или считает, что воспринимает «видимость» «внутреннего». Внутреннее вещи раскрывается не в ее *сущности*, а только посредством ее видимости и *в* ней. Объект выступает пока разделенным на два момента: внутреннее и видимость. Но какой смысл имеет это расщепление? Разве нужно раскалывать мир на «Diesseits» и «Jeneseits», разве существует загадочное трансцендентное миру основание, недоступное сверхчувственное?

Диалектическое мышление отвергает это произвольное разъединение, совершаемое Кантом. Гегель с тонкой иронией аргументирует: на самом деле это потустороннее недоступно или непознаваемо, «но не потому, что разум был слишком близорук или ограничен... а потому, что в *пустоте* ничего не познается» [1]. Если измышлять «сверхчувственное», оторванное от действительности, тогда действительность остается со всем своим содержанием по одну сторону, а «сверхчувственное» — пустым словом, порожним пространством, в котором нет ничего. Чтобы это пространство все-таки не осталось пустым, его заполняют мечтаниями и фантазией.

Означает ли отказ от «сверхчувственного» отказ от категории «внутреннего» или от категории сущности или закона? Нисколько. Но внутреннее не может быть понято вне диалектического соотношения с видимостью, которая является его посредницей. «Внутреннее» является пустым только в том случае, если его оторвать от видимости, от того, что мы воспринимаем в вещах, от чувственного. По сути, внутреннее — это то, что проявляется в видимости, дает ей содержание. Иначе и в видимости ничего не появлялось бы [2].

На деле для сознания внутреннее не выступает вначале как истинное, а только через видимость. Но

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 79.

[2] Идея, которую Гете выразил в известных стихах:

Что такое видимость без сущности?
Чем была бы сущность, если бы она являлась?

видимость также не может быть взята как таковая, изолированно; в этом отношении нельзя допустить, чтобы простая видимость вещей, множество впечатлений, обступающих нас, была сущностью и истиной вещей.

Чтобы закончить аргументацию, Гегель приводит ясный и убедительный пример: отношение между законом и явлениями в науке. Вследствие постоянного изменения явлений наука ищет законы, вызывающие изменения.

Сущность, или внутреннее, явлений природы представляет собой их закон. В потоке постоянных изменений вещей, в которых любое являющееся отлично от других, закон представляет собой «различение как всеобщее» (der Unterschied als allgemeiner). По отношению к являющемуся, к бесконечным изменениям и преобразованиям, к частным изменениям закон представляет собой *общее*. Гегель определяет закон в сугубо диалектической формулировке: закон — «постоянный образ непостоянного явления». Таким образом, «сверхчувственное» раскрывается не как загадочная, недоступная область, а как «*покоящееся царство законов*, хотя и находящееся по ту сторону воспринимаемого мира, ибо в последнем закон проявляется только благодаря постоянному изменению, но в чем точно так же *наличествующее* и составляющее его непосредственное спокойное отображение» [1].

Хотя закон и наличествует в являющемся, в воспринимаемом мире, все-таки он не заполняет его полностью, или, как говорит Гегель, является не всем «ее наличным», а только «первой ее истиной». К сожалению, Гегель далее не прослеживает строго проблему отношения между законом и явлением — вопрос исключительного значения для системы категории. Он только указывает, что в разных условиях закон имеет различную действительность. На этом его анализ заканчивается. Следуют страницы, заполненные схоластической спекуляцией насчет закона и «силы» противоречия между вещью и законом (неясно, в каком смысле) и о

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 81.

появлении второго «сверхчувственного» в результате упомянутого противоречия.

Здесь интересны лишь характеристики, данные рассудку, рассудочному познанию. Гегель показывает, что в царстве законов деятельность рассудка состоит в открытии законов, в тенденции к объединению законов и сведению их по возможности к меньшему числу. Однако наиболее ценно у Гегеля понятие закона, убеждение, что вся действительность подчиняется закономерности. Рассудок выступает против «бессмысленного процесса *представления,* которому все дано в виде случайности и для которого определенность имеет форму чувственной самостоятельности» [1].

Но интеллект также имеет свои границы. Рассудок еще не может отражать существенные противоречия вещи, он отражает только свои противоречия. «Итак, рассудок выражает только *собственную* необходимость, отличия, различия, которые находит, не принадлежат его вещам». Эта необходимость, заключающаяся только в слове, есть тем самым перечисление моментов, составляющих круг этой необходимости; они, правда, различаются, но в то же время их различие, не будучи различием самой сути дела, находит свое выражение и потом тотчас само опять снимается: это движение называется *объяснением* (Erklären)» [2]. Это объяснение неудовлетворительно; Гегель характеризует его как тавтологическое по той причине, что закон, открытый рассудком, еще раз изображает являющееся в вещи, хотя под другим углом зрения.

Выявив значение закона, Гегель показывает, что он ограничен; например, законы явлений, открытые физиком, химиком, биологом и т. д., не выражают сущности вещей, не передают внутренних *противоречий* явлений. Конечно, это утверждение связано с вопросом: существуют ли и более «поверхностные» открытые учеными законы, законы более специального

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 82.
[2] Там же, стр. 84.

характера, за которыми находятся более «внутренние» законы, раскрывающие борьбу противоположностей?

Для Гегеля ограниченность разума объясняется тем, что, согласно его основному идеалистическому положению, только на ступени самосознания можно достичь истины, проникнуть в сущность вещей. Рассудок находится еще, как мы показали, только на *полпути* между чувственностью и самосознанием.

Предположение Гегеля о рассудке как форме несовершенного мышления, якобы соответствующей открытию законов в науке, хотя косвенно и поднимает интересный вопрос о разных типах законов и способов, которыми они отражают или не отражают сущность вещей, — является положением, которое вызвано к жизни конструкцией системы. Но его заслуга состоит в том, что, изображая процесс познания и призывая к диалектическому мышлению, оно наводило на мысль, что научное исследование не должно останавливаться на открытии менее важных законов, хотя бы не указывая на их отношение к диалектике явлений, к основным диалектическим законам.

Гегель устанавливает «пределы» рассудка и в столкновении последнего с противоречиями, в которых он запутывается и которые заставляют его признать как свою собственную ограниченность, так и тот факт, что противоречив и он сам. *Однако благодаря тому, что рассудок осознает себя, он поднимается до степени самосознания.*

Объявление рассудка (Verstand) низшей ступенью, только подготовляющей разум, было бы оправдано, если бы он отождествлялся с определенным историческим этапом развития мышления, что и делает Энгельс для того, чтобы объяснить исторически метафизическое мышление в эпоху эллинизма и в период XV—XVIII веков. Но Гегель в «Феноменологии» не делает этого отождествления, хотя одна из основных идей работы — установление отношения между индивидуальным мышлением и историей мышления или познания.

Что касается самосознания, то, по Гегелю, это самосознание означает «...рефлектированность в себя, сознание себя самого в своем инобытии» [1], то есть в объекте. А это значит, что объект, в сущности, есть только сознание, отраженное вовне, в вещи, — основное положение идеализма.

С одной стороны, Гегель, как уже было показано, хочет выделить факт, что проникновение в сущность объекта еще не осуществлено и что оно требует продолжительных усилий: «...знание того, в чем истина *представления* явления и его «внутреннего», само только результат хлопотливого движения, благодаря которому исчезают способы сознания: мнение, воспринимание и рассудок; а точно так же окажется, что познание того, *что́ знает сознание, зная себя само,* нуждается в определении еще дальнейших обстоятельств, разъяснение которых будет дано дальше» [2]. Но, как видно из указанного, помимо диалектической идеи о познании как процессе, предполагающем усилия, Гегель утверждает идеалистическое положение о том, что предстоящее познанию огромное разнообразие явлений объективной действительности является якобы только сознанием, которое должно познать самого себя.

в) Этап самосознания

Раскрывая идеалистический характер гегелевского положения о самосознании, нужно упомянуть, что он не отменяет в «Феноменологии» постоянную тенденцию к объективной диалектике. Новая глава «Феноменологии» поднимает новые вопросы, среди которых некоторые особо важны; их трактовка выявляет то же переплетение между методом и системой. Гегель не ставит своей целью с помощью учения о самосознании с головой уйти в субъективный идеализм. Напротив, даже терминам, означающим субъективные явления, он придает объективный, гносеологический

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 77.
[2] Там же.

смысл. Так, например, на первой странице этой части он говорит о «...знании как покоящемся единстве, или *я*...»[1], а *я* определяется следующим образом: «...*я* есть содержание соотношения и само соотношение...»[2] между *я* и вещами. Потому, напомнив об идеалистическом характере положения о самосознании, мы можем принять утверждение Гегеля: «...с самосознанием мы вступаем в родное ему царство истины»[3] в том смысле, что с гносеологической точки зрения тенденция Гегеля, оставаясь под оболочкой идеалистической системы, стремится к раскрытию объективных явлений.

В *новой* части «Феноменологии» природа вопросов иная, чем в предыдущей части. До сих пор трактовались гносеологические вопросы, теперь трактуются социальные, этические, идеологические. Это возвращение к центральным проблемам, поставленным еще в период зарождения гегелевской философии; теперь они ставятся острее и трактуются шире. Здесь Гегель вновь показывает, как глубоко волновали его общественные вопросы эпохи. Вместе с тем глубокое внимание Гегеля к общественным и духовным проблемам своей эпохи открывает путь к глубокому, хотя и неполному, пониманию общественного сознания других эпох, особенно эпох общественного кризиса.

Как вытекает из самой последовательности вопросов, Гегель считает, что теоретическое отношение между *я* и миром предшествует практическому отношению, что, без сомнения, является шагом назад даже по сравнению с тем, как ставил эти вопросы Фихте. Марксизм установил первичность практического отношения по отношению к теоретическому, показывая, что главная проблема, исторически встающая перед людьми, — это проблема добывания средств к существованию, проблема господства над природой (объектом), овладения или преобразования ее. Будучи

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 93.
[2] Там же.
[3] Там же.

идеалистом, Гегель считал гносеологическое отношение первичным; из этого он хотел вывести практическое отношение между *я* и природой или между *я* и обществом. Связь, устанавливаемая Гегелем между гносеологическим отношением, которым он занимался до сих пор, и практическим отношением, искусственна. Он показывает, как в сознании или самопознании сохраняется знание мира, как между этими двумя познаниями создается противоречие, напряжение между *я* и миром. Низшую ступень этого нового отношения напряжения, «жизни» Гегель окрестил «желанием» — узким психологическим термином, подсказывающим тем не менее мысль о «родовой» тенденции человека к преобразованию, подчинению этого отношения. Как показывает нам ежедневная жизнь и как учит нас история техники, необходимость познания мира вызвала напряжение мышления, его усилие познать, проникнуть в тайны явлений природы. Гносеологическое отношение между субъектом и объектом, следовательно, было определено практическим отношением человека к природе. Гегель возводит искусственное противоречие между отношениями сознание — мир и сознание — жизнь. Он удовлетворяет требованию своей системы, утверждая, что это противоречие диалектически уничтожается самосознанием: «Самосознание является здесь движением, в котором снимается эта противоположность и становится для него его равенством самому себе» [1].

Единственным положительным элементом является здесь вывод, который Гегель делает, устанавливая противоречие между самосознанием и миром. Это еще одно свидетельство объективной реальности мира. Гегель пишет, что в столкновении между *я* и миром, в столкновении, которое представляет «желание», «самосознание» производит опыт самодеятельности объекта. «Вожделение и достигнутая в его удовлетворении достоверность себя самого обусловлены предметом, ибо она есть благодаря снятию этого другого:

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 94.

чтобы снятие могло состояться, должно быть это другое»[1].

Помимо противоречия между *я* и миром, Гегель считает особенно выразительным конфликт между *я* и *ты*, то есть отношение общественных противоречий. Здесь появляется в «Феноменологии» социальный мотив, который в дальнейшем приобретет особое значение в диалектике отношения господин — раб.

Под отношением, представленным Гегелем в виде абстрактной формулы конфликта между несколькими *я*, в сущности, понимаются отношения конкуренции и индивидуального соперничества, свойственные буржуазным отношениям.

Он говорит о взаимном признании сознаний, об уважении и взаимном принятии индивидуальностей. Таким образом якобы восстанавливается единство между несколькими *я*, создается то гармоническое «мы», неосуществимое в классовом обществе.

«Самосознание *в себе* и *для себя* потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого [самосознания], то есть оно есть только как нечто признанное»[2]. Но взаимное признание оказывается только моментом. Сильнее проявляется конфликт между индивидами, конфликт между их *действиями,* столь сильный, что он требует уничтожения, взаимной *смерти.* «Отношения обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть»[3]. Каждое должно принимать эту борьбу и исходить из нее, чтобы приобрести уверенность, что оно существует для себя.

Гегель выражает здесь очень верно принцип буржуазного индивидуализма, для которого личная свобода связана с подчинением других. «Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан *личностью*, но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг. Каждое должно в такой же мере идти на смерть

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 97—98.
[2] Там же, стр. 99.
[3] Там же, стр. 101.

другого, в какой оно рискует своей жизнью, *ибо другое для него не имеет большего значения, чем оно само»* [1] (курсив мой. — *К. И. Г.*).

С исторической точки зрения теоретическое отражение соперничества, конкуренции и эгоизма, свойственного буржуазным отношениям, не ново. Гоббс дал ему широкое теоретическое выражение, положив тезис о «войне всех против всех» в основу спекулятивной конструкции «социального договора», которая играла роль теоретического оправдания абсолютной монархии.

Хотя в анализированном явлении отсутствует какое бы то ни было историческое определение и оно метафизически представляется как вечная истина, как неизбежный момент эволюции самосознания, значение диалектического анализа состоит в том, что он ведет дальше к совершенно новому, диалектическому анализу явления угнетения и эксплуатации, к *анализу отношения между господином и рабом.*

Анализ Гегеля, являющийся теоретическим отражением реального явления, — анализ с позиции буржуазного идеолога: здесь мы снова встречаем переплетение демократических и диалектических тенденций с метафизическими и реакционными тенденциями. Так, Гегель определяет господина как «das für seiende Bewusstsein» (сознание для себя), в то время как раб связан с работой, с «независимым существованием». В то же время вопреки аристократическим предрассудкам определения, данные господину и рабу, выявляют глубокое раскрытие отношений эксплуатации, неизбежное отражение объективной диалектики в явлении эксплуатации и угнетения. На основе опыта французской буржуазной революции, опираясь на свои знания из области политической экономии (которые он накопил еще в иенский период), Гегель пытается анализировать отношение между господином и рабом. Господин является господином по отношению к рабу, а раб определяется в связи с трудом, с его воздействием на вещи, на природу.

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 102.

Гегель характеризует господина через *желание* вещей, благ; блага являются для него «предметом желания». Совсем иное отношение между рабом и вещами. Это положительное, деятельное, созидательное отношение. Раб свободен, он связан с вещью, но и господин есть господин раба тоже через посредство вещи, то есть труда, и является господином вещи через посредство раба. А это значит, что господин без раба ничто, в то время как раб независим благодаря связи с вещью. «...и потому оказалось, что он [раб], будучи несамостоятельным, имеет свою самостоятельность в вещности» [1].

О господине Гегель добавляет незначительную, формальную, не опирающуюся на иллюстрацию конкретным примером, характеристику, что он «...властвует над этим бытием [вещи. — *К. И. Г.*], ибо он доказал в борьбе, что оно имеет для него значение только в качестве некоторого негативного...» [2] В отношении раба объективная диалектика заставляет Гегеля говорить гораздо больше, признать реальное, несомненное явление превосходства человека труда: слуга не «отрицает» объект в смысле презрительного возвышения над ним, не уничтожает, а *обрабатывает* его.

Благодаря этому разнообразию отношений к вещам можно было бы сказать: из этой противоположности отношений к объекту труда вытекает в дальнейшем с железной последовательностью огромное превосходство раба. Заставляя раба работать за него, господин приобретает наслаждение жизнью; «...то, что не удавалось вожделению, ему удается расправиться с ней и найти удовлетворение в потреблении» [3]. Это наслаждение жизнью без труда, без усилий дается хозяину, так как он сумел «поставить раба между собой и вещью...» ввести отношения эксплуатации.

Как и другие просветители (Книгге, Бюргер, Ребман), критиковавшие угнетение и даже клеймившие эксплуатацию рабочих, Гегель показывает, что такие

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 103.
[2] Там же.
[3] Там же.

отношения несправедливы. Его проницательный диалектический ум помогает ему выйти за рамки разглагольствований о равенстве: «...для признавания в собственном смысле недостает момента, состоящего в том, чтобы то, что господин делает по отношению к другому, он делал также по отношению к себе самому и то, что делает раб по отношению к себе, он делал также по отношению к другому. Вследствие этого признавание получилось одностороннее и неравное»[1].

Анализ диалектических отношений между господином и рабом является результатом старого интереса Гегеля к вопросам труда. Еще в франкфуртский период (1797—1800) Гегель, исходя из морально-религиозных соображений о «жертве», все-таки сумел предвосхитить значение «уничтожения объекта», то есть процесса обработки, преобразования сырья в продукты. В иенский период в «Системе нравственности» Гегель сумел понять и подчеркнуть сознательный, целесообразный момент в процессе труда и наметить диалектическую триаду необходимость — труд—наслаждение. Теперь Гегель объединяет категории труда и целесообразности (Arbeit — Zweckmässiqkeit), что позже приведет его к широкой трактовке категории целесообразности, телеологии в «Науке логики». Нужно также напомнить, что и в «Системе нравственности» Гегель раскрывает способность создавать орудия как специфически человеческую черту, как конкретное проявление кантовской Воли, как достижение, заслуживающее наилучшей оценки. В то же время Гегель сумел раскрыть диалектически обратную сторону, отрицательное последствие процесса труда: отчуждение.

Как показал Маркс в работе раннего периода «Экономическо-философские рукописи», способ, которым развил Гегель категорию труда в «Феноменологии духа», составляет одну из самых ценных сторон работы. «Величие гегелевской **Феноменологии** и ее конечного результата, — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заклю-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 104.

чается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс... он, стало быть, ухватывает **сущность** труда и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного человека, как результат **его собственного труда»** [1].

Маркс в одном из ранних произведений показал, что «Гегель знает и признает только один вид труда, именно **абстрактно-духовный** труд. Таким образом, Гегель признает за сущность труда то, что вообще образует **сущность** философии, а именно — **самоотчуждение знающего себя человека**, или **мыслящую себя самоотчужденную науку**...» [2] Гегелю удалось уловить в диалектических формулировках то, что в условиях классового общества благодаря своему труду человек отчуждается, вынужден отчуждаться от того, что является существенным для него, — от человеческого, вынужден утратить человечность.

Маркс оценил именно тот факт, что спиритуалист Гегель сумел видеть в отчуждении не **внутренний** момент духовного развития, а явление или следствие, вызванное экономическими условиями. Как пишет Маркс, Гегель в понимании труда (и можем добавить, включая отчуждение) «...стоит на точке зрения современной политической экономии» [3]. Эта позиция означала усвоение Гегелем ограниченности английских экономистов, их классовой ограниченности как буржуазных идеологов. Эта ограниченность обусловливает то, что Гегель «...видит только положительную сторону труда, но не отрицательную» [4]. Гегель не сумел завершить социальный и экономический анализ отчуждения и не взял на себя задачу разрешить его. Решение не могло быть, однако, только теоретическим, оно должно было быть и практическим, так как, как писал Маркс, «видно, что решение теоретических про-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 627.
[2] Там же, стр. 627—628.
[3] Там же, стр. 627.
[4] Там же.

тивопоставлений возможно только **практически**, через практическую энергию, а это решение не является только задачей познания, а и жизненной реальной задачей, которую **философия** не могла решать как раз потому, что видела в ней только **чисто** теоретическую задачу»[1].

Просветитель Гегель не мог преодолеть ограниченности просветителей, которые, как бы искренне ни возмущались они мерзостью эксплуатации и угнетения масс, не могли все-таки увидеть решения вопроса в духе интересов масс, не могли понять социальную революцию как окончательное и единственное решение проблемы отчуждения, отвоевывания человеческого. Как бы прогрессивен ни был жгучий интерес Фихте или молодого Гегеля к общественным вопросам, их точка зрения еще не была точкой зрения эксплуатируемого класса и понятие «практики» как таковое не могло еще принять того революционного содержания, которое создаст революционное движение пролетариата.

В следующей главе Гегель более или менее оправданно объединяет анализ свободы самосознания, стоицизма и скептицизма. Мы сказали «более или менее оправданно», так как Гегель (мы покажем это ниже) сумел осветить связи между этими довольно различными духовными явлениями; однако исторически они были не настолько органически связаны между собой, чтобы требовать непременного однозначного решения. Как и во многих других случаях, бесспорное историческое чутье Гегеля помогло ему осветить важные периоды духовной истории человечества, но он не хотел и не мог передать научно последовательно эту историю, а *использовал* различные исторические явления (стоицизм, просвещение, рабство и т. д.), чтобы иллюстрировать свою собственную концепцию «Феноменологии духа».

Так, например, трактовка стоицизма после анализа противоречия между господином и рабом неверно от-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 34.

ражает реальные связи, реальную историческую последовательность развития стоицизма, скептицизма и эволюции классовой борьбы в греческом античном обществе. Гегель *случайно* трактует стоицизм и скептицизм как исторические явления *после* анализа противоречия между господином и рабом. Он не отдает себе отчета в том, что стоическая этика — впрочем, как и вся эллинистическая этика, — отразила разложение рабовладельческого общества в античной Греции, отсутствие класса, способного завоевать политическую власть, и неспособность любого класса сделать это в условиях непроизводительного труда рабов. Гегель не мог вскрыть логическое отношение, необходимую объективную связь между стоицизмом и условиями материальной жизни, так как он не связывал духовные явления с базисом, а считал их самостоятельными проявлениями духа. Тем не менее, несмотря на эту ограниченность, диктуемую нуждами системы, нельзя отрицать за Гегелем заслугу, что он вскрыл негативистский, бесплодный характер позиции стоиков и противоречия, в которых увязли как стоицизм, так и скептицизм.

Как мы показали, Гегель ссылается на стоицизм, чтобы иллюстрировать новый момент эволюции духа — «свободное» сознание. Он диалектически анализирует как этот «положительный» аспект, так и его обратную сторону. Положительный аспект «свободного» сознания стоиков состоит в том, что сознание, чтобы избавиться от противоречия между господином и рабом, выступает как некоторая «новая форма самосознания: сознание, которое есть для себя сущность в бесконечности или в чистом движении сознания — сознание, которое *мыслит* или есть свободное самосознание» [1].

Гегель проницательно разоблачил иллюзию стоиков, убеждение, что «мудрец» может подняться посредством чистого мышления и только посредством мышления над всеми вопросами и противоречиями, поднятыми эпохой эллинизма: «В мышлении *я сво-*

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 107.

боден, потому что я нахожусь не в некотором другом, а просто не покидаю себя самого...»[1] В самом деле, невозможность политического действия и сильные тенденции к отделению и общественной изолированности в эллинистическую эпоху конкретизировались у стоиков в атараксии, в эгоистическом тщеславии освободиться от аффектов, то есть от жизни и ее проблем. Не нужно забывать, что Гегель в принципе имел возможность постичь иллюзии стоицизма как раз потому, что он сам в значительной мере был идеологом духовной компенсации политического бессилия представляемого им класса. Гегель не может анализировать историческую, объективную необходимость, определившую позицию стоиков и эллинистическую этику вообще, но его замечательное историческое чутье помогает ему угадать связь между стоической позицией «освобождения» от общественной жизни и историческими условиями. Он делает интересное замечание, что стоицизм как всеобщая форма «мирового духа» мог появляться не только в эпоху всеобщего страха и рабства, но и в эпоху всеобщего образования (Bildung), поднявшего процесс формирования (das Bilden) до мышления[2]. Гегель очень правильно характеризует специфическую атмосферу эпохи эллинизма, эпохи общественно-политического и идеологического разложения и упадка, являющейся в то же время эпохой утонченной культуры. Еще более важен тот факт, что Гегель, будучи идеологом восходящего класса, четко характеризует отрицательную, бесплодную сторону стоицизма. Это было новое отношение к стоицизму, начало его правильного исторического истолкования. От Монтеня до Гегеля моралисты и философы видели в стоицизме только положительное учение о возможностях воли, достойное восхищения и подражания. Гегель не может научно объяснить, *почему* исторически стоицизм был отрицательной позицией, но характеризует его как свободу самосознания, «равнодушную к естественному бытию», а «свобода мысли имеет лишь *чистую*

[1] См. Гегель, Соч., т. 4, стр. 107.
[2] Там же, стр. 108.

мысль в качестве своей истины, которая лишена жизненного наполнения; следовательно, эта свобода есть также лишь понятие свободы»[1]. Гегель не мог осознать бесплодность духовной компенсации немецкого идеализма. Это мог различить только острый ум Гейне, а объяснили это явление лишь Маркс и Энгельс. Но Гегель не сумел увидеть бесплодность стоицизма и христианской морали.

Гегель не понимал не только *этической*, но и *теоретической* бесплодности стоицизма. Не будучи в состоянии объяснить, почему одно определяет другое, он констатирует, однако, связь между обоими явлениями. Отвечая на вопрос, что такое добро и что такое зло, стоики довольствовались тем, что выдвигали бессодержательно рационалистический критерий: «добро соответствует разуму». Следовательно, «свобода мышления» стоиков не представляет собой свободу мышления, подлинный шаг сознания вперед, а выступает как «абстрактная свобода», неполное отрицание. Скептицизм, по Гегелю, достигает того, чего стремился достичь стоицизм; «показывает на действительный опыт того, что такое свобода мысли»[2].

Конечно, Гегель диалектически изображает не только положительную, но и отрицательную сторону скептицизма. Однако он начинает с того, что раскрывает положительный смысл скептического мышления, истолковывая, в сущности, не столько античный скептицизм как историческое явление, сколько скептицизм в свете гегелевского, диалектического признания отрицания.

Как мы показали, Гегель уже в первых своих работах придал новый, положительный смысл отрицанию. Теперь Гегель оценивает отрицательное или отрицательный характер мышления в том смысле, что благодаря ему мышление отказывается принимать что-либо как данное, безразличное, то есть извлеченное и противопоставленное мышлению. Тем самым он оставляет неясным вопрос, в какой форме

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 108.
[2] Там же, стр. 109.

мышление отражает различия вещей, как кристаллизуются определения в научных, *определенных* понятиях. С другой стороны, однако, — и это составляет отрицательную сторону скептицизма — он отрицает существующие нравы, нормы морали и т. д. Реальным остается только индивидуальное мышление, солипсистское сознание. В результате скептицизм выступает как «атараксия самомышления», как возбуждение и беспокойство мышления, наконец, как узел противоречий: он отрицает восприятие, но вместе с тем принимает его; отрицает существующие этические нормы, но не может освободиться от них; отрицает формы мышления, но использует их. В сущности, скептик хочет возвыситься над всем, что является смутным и случайным, но сам создать ничего не может и пробавляется несущественным. «Его действия и его слова находятся всегда в противоречии друг с другом, и точно так же у него самого двойственное противоречащее сознание — сознание неизменности и равенства себе [с одной стороны] и полной случайности и неравенства себе [с другой стороны]» [1].

Это противоречие между преходящим и вечным Гегель считает характерным для нового облика сознания или нового типа сознания — «несчастного сознания».

Переход к новой форме сознания совершается также без исторического оправдания, но последнее все же существует. Гегель выводит эту новую форму из противоречий скептицизма. Однако, если мы хотим исторически, конкретно уточнить «несчастное сознание», которое сам Гегель считает свойственным аскетической и мистической, религиозной морали, мы увидим, как мало все-таки интересовала Гегеля проверка последовательности развития разных этапов духа посредством анализа реальной истории человечества, научной истории общественного сознания. Гегель не осознал, что это «несчастное сознание», сознание человека, находящегося под властью фантазии и морально-религиозных иллюзий, типичное для христианства, необходимо и исторически оправдано.

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 111.

Гегель называет его «несчастным сознанием» потому, что для этой формы духовной жизни свойственны противоречие, раздвоение, разъединенность и напряжение между *преходящим* и *вечным*. Он проницательно вскрыл прискорбную бесплодность стремлений религиозного сознания к вечной «потусторонности», которая, в сущности, является «несуществующей», *проецированием* желания другого мира, компенсирующего земные страдания.

Анализ «несчастного сознания» интересен с двух точек зрения. Во-первых, Гегель рассматривает «несчастное сознание», религиозное сознание с позиции просвещения: он презирает его, иронизирует над ним и жалеет его. В то же время он показывает его эффективный этический и религиозный аспект, его преломление в общественном сознании в форме категорий преходящее — вечное.

Для «несчастного сознания» существенное представляет собой вечное; религиозный человек считает несущественным все преходящее, земное, реальное, и, следовательно, он стремится устранить из своей собственной жизни и существа «несущественное». Отсюда практика аскетизма, отвращение к жизни и ее радостям, стремление найти удовольствие в отречении и страдании, стремление к физическому истощению как пути к вечности и иллюзии «спасения». Несчастье этого религиозного сознания заключается в характеризующем его основном противоречии; вся его надежда на что-то нереальное, недостижимое, и только эти иллюзии удовлетворяют его. В сущности, все происходит в рамках сознания, фантазии: «несчастное сознание» не доходит до сущности, до «вечности», а снова впадает в самое себя, в собственное бессилие и несчастье.

Гегель дает удачную диалектическую формулировку этим отчаянным поискам сущности: «Эта сущность есть недостижимое *потустороннее*, которое, как только улавливается, ускользает, или, лучше сказать, уже ускользнуло» [1].

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 116.

Вместе с тем Гегель выявляет мистические, иррациональные корни «несчастного сознания», не имеющего рациональной концепции или рационального отношения к миру, но обладающего благочестивым отношением. «Его мышление как благоговение остается диссонирующим перезвоном колоколов или теплыми клубами тумана, музыкальным мышлением, не доходящим до понятия...» [1] Просветитель рационалист Гегель категорически отвергает действительность такого «мышления». Это не мышление, а чувствование, не могущее познать, схватить объект в понятиях, для которого поэтому объект «постигается как что-то чужое».

Гегель анализирует и характеризует религиозное сознание в той форме, как его теоретически обосновывали теологи в истории христианства и как до сих пор оно выступает в произведениях современных ему обскурантистов, — с позиций буржуазии, желающей политической власти.

Гегель показывает также индивидуалистический, антиобщественный характер этической позиции «несчастного сознания» — позиции «единственного, существующего для себя» (für sich seiende Einzelheit). Вся воля человека, находящегося в этом положении, рассыпается без результата для себя и других. «Делание и потребление теряют всякое всеобщее *содержание и значение...*» Человек, терзаемый фантастическими морально-религиозными идеалами, доставляет только себе страдания, вызванные навязчивой идеей чистоты и совершенства. Его сознание, вместо того чтобы заниматься общественными идеалами, глядит восторженно на самого себя, и «...мы видим только некую ограниченную собой и своим мелким действованием, себя самое высиживающую, столь же несчастную, сколь скудную личность» [2]. Гегель раскрывает тщетность религиозной морали, отчаянных поисков трансцендентной сущности как достойный наследник французских и немецких просветителей, в духе Вольтера,

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 116.
[2] Там же, стр. 120.

Дидро, Лессинга. Но, конечно, это не последнее слово, сказанное Гегелем о религии в «Феноменологии», а только одно из выражений его положительной, прогрессивной позиции. Эта позиция отвечала политико-идеологическим чаяниям представляемого Гегелем класса, который был не прочь сохранить религию для оглупления масс.

У Гегеля заметна тенденция найти что-нибудь положительное в позиции «несчастного сознания». Он считает, что в религиозном сознании существует все-таки положительный момент объективизации (в этическом плане). Согласно его терминологии, сознание освобождается от своего, от субъективности, освобождаясь от своей воли, подчиняясь высшей воле, отказываясь от радости, удовольствия, собственности. Таким образом, сознание «уверено, что оно поистине отреклось от своего *я* и превратило свое непосредственное самосознание в некоторую *вещь*, в предметное бытие» [1].

Гегель теперь восхваляет *жертвы* и обезличенность верующего человека, то, что тот подчиняется божьей воле, не обращая внимания на противоречия. Он даже считает, что через «несчастное сознание» проходит путь к высшей ступени развития духа, к «разуму». Мотивировка заключается в том, что «несчастное сознание» якобы тоже способно открыть свою сущность, несмотря на то что для него сущность находится вне его самого. Таким образом, оно все-таки осуществляет единство с общим.

Это примирение с общим — пример искусственного, вызванного потребностями системы синтеза. В действительности «примирение» или объединение «несчастного сознания» с этическим идеалом иллюзорно. Состояние несчастья, блаженства, описываемого теологами, — это только субъективное явление, лишенное объективной ценности, так как оно не выражает положительного разрешения конфликта между религиозным сознанием и действительностью.

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 122.

Гегель высоко оценивает эту мнимую «объективизацию» «несчастного сознания» в связи с тем, что сознание рассматривает себя как трансцендентальное; индивидуальное сознание открывает самое себя как разум. Этот факт особенно важен для объективного идеалиста Гегеля, считающего мир Разумом, Духом, Идеей.

Гегель сам признает, что возврат сознания к самому себе является точкой зрения идеализма. Но не субъективного идеализма. Гегель считает, что, когда мышление открывает, что мир есть разум, оно преодолевает ограниченную, субъективную точку зрения сознания, занятого только собой, закованного в узком кругу проблематики *я*. «До сих пор для него все дело сводилось к его самостоятельности и свободе, к тому, чтобы спасти и сохранить себя для себя самого за счет мира (der Welt) или своей собственной действительности, которые выступают для него как негативное его сущности. Но в качестве разума, уверенное в самом себе, оно успокоилось в отношении их и может переносить их, ибо оно удостоверилось в самом себе как в реальности, или в том, что вся действительность есть не что иное, как оно; его мышление непосредственно само есть действительность: оно, следовательно, относится к ней как идеализм»[1].

Ясно, что Гегель — особенно если учесть всю его философскую концепцию — имеет право считать объективный идеализм выше субъективного идеализма. Но указанная цитата, являющаяся настоящим credo рационалистического идеализма, раскрывает нам наивность Гегеля и вместе с тем глубокую ошибку, лежащую в корне объективного идеализма: убеждение, что разум *более уверен* в познании вещей, если понимает под ними проявление разума, или, как говорит Гегель, когда мышление уверено «в том, что действительность есть не что иное, как оно само». Это признание освещает нам гносеологический, теоретический аспект гегелевского объективного идеализма, не отличающегося в этом отношении от идеализма Декарта.

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 124.

Гегель обосновывает превосходство объективного идеализма над другими идеалистическими концепциями — над «плохим идеализмом» — так, как будто существует «хороший» или «плохой» идеализм. Превосходство объективного идеализма проистекает, по его мнению, из того, что объективный идеализм обладает достоверностью опосредствованного и, кроме того, сливает *я* с объективным миром.

При этом Гегель указывает: недостаточно утверждать, что действительность есть разум, — это непосредственная достоверность; нужно показать, как сознание доходит постепенно, в процессе эволюции, до этого убеждения. В «Феноменологии» как раз и прослеживается *постепенный* опыт сознания, опыт отождествления разума и действительности. Стало быть, это есть «ставшее» убеждение, или уверенность, результат процесса, опыта развития духа.

Некоторые философы-идеалисты придают большое значение этому доказательству преимущества гегелевского идеализма. В действительности Гегель ставит здесь диалектику на службу идеализму. Положительный интерес к прослеживанию диалектики развития духа связан с доказательством основного идеалистического тезиса и подчинен ему: действительность есть разум. «Опосредствованный» идеализм как философская позиция не менее ошибочен, чем «непосредственный» идеализм.

Превосходство объективного идеализма доказывается также при помощи ссылки на *тождество* или *совпадение* разума и действительности; мы не имеем, как прежде, на одной стороне *самопознание*, а на другой — действительность; утверждается экзистенциальное единство, в котором разум и действительность — это две стороны, два слитых явления. «Только односторонний, дурной идеализм позволяет этому единству вновь выступать в качестве сознания на одной стороне, а на противоположной — некоторое «в себе» [1].

Трудно сказать, думал ли сам Гегель, говоря о «низком» идеализме, о кантовском идеализме; харак-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 126.

теристика этого идеализма явно напоминает о позиции Канта. Как известно, Кант допускал существование объективной действительности, «вещи в себе», вне мышления. Гегель же говорит о *слиянии* мышления и объективной действительности. Признание Кантом объективной действительности является материалистическим элементом его философии, и Ленин оценивал его именно так.

Вопреки принципиально ошибочной позиции, занимаемой Гегелем, он в своей философии сумел отразить существенные законы, черты и явления действительности. Гегель, изложив соображения о преимуществе отождествления действительности с разумом, которое мы критиковали выше, считает, что он тем вернее достигает объективного познания мира: «...Разум теперь проявляет общий интерес к миру... Он ищет свое иное, зная, что обладает в нем не чем иным, как самим собой; он ищет только свою собственную бесконечность»[1]. Формулировка звучит субъективистски, и Гегель уточняет, что разум, ища себя и свою собственную бесконечность, в сущности, старается охватить бесконечность и разнообразие действительности, так как, согласно основному положению объективного идеализма, разум тождествен действительности, самопознание разума есть познание действительности. В этом заключается важная тенденция гегелевского объективного идеализма к отражению реальной диалектики явлений (даже вопреки теоретическим предрассудкам философа). Таким образом, Гегель подчеркивает тот факт, что слияние проявляется в процессе поисков объекта мышлением как постоянное *движение* от сознания к объекту и обратно. Это доказательство интересно, так как в определенный момент оно касается как проблемы категорий — в смысле объективного идеализма, так и диалектики категорий (двойственная позиция, с которой будет решаться проблема категорий в «Науке логики»).

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 130.

Гегель начинает с утверждения, что уверенность разума в том, что он является самой действительностью, не сводится к упрощенческому постулату. В начальный момент этого утверждения *я* (мышление) является как «чистая сущность», или «категория». Самосознание и действительность — та же самая сущность, но в себе, а не в сравнении. Термин *сравнение* важен: Гегель, используя этот термин, требует, чтобы мышление сравнивало, то есть *проверяло*, как и в какой мере мышление есть то же самое, что и действительность. Существует не только одна категория — категория *я*, а множество категорий. Каким образом все категории сходятся в единой категории *я*? Простое утверждение сознания, что оно владеет ими всеми, нелепо, и его как таковое нужно отвергнуть. Здесь «отказываются от непосредственности, заверения и нахождения и начинается приведение к понятию» [1].

Понимание означает открытие *своего рода* связи между мышлением и другими категориями: вещи (в идеалистической концепции Гегеля) не есть нечто противоположное разуму и внешнее по отношению к нему; они представляют собой не отрицательное для разума, а являются даже видами начальной категории разума, а также и явлениями, *чуждыми* разуму, обладающими двойственным характером: они есть и в то же время не есть сознание, они представляют собой то, что чуждо чистой категории, «das Anderssein gegen die reine Kategorie...»

Следовательно, сознание проделывает опыт, который свидетельствует, что оно не владеет категориями вещей во всем их разнообразии. Оно должно «двигаться» и должно проникнуть в этот «Anderssein», в объект, в то, что есть другое, чем оно само. «Сознание является себе то исканием, блуждающим взад и вперед, а его предмет — чистым бытием в себе и сущностью, то простой категорией, а предмет — движением различия». «Так как действительность есть бесконечная совокупность отличий, различений, мышление должно сделать усилие отражать их и «при-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 127.

сваивать». «Сознание как сущность само есть весь этот процесс перехода из себя как простой категории в единичность и предмет созерцания этого процесса в предмете, снятие предмета, как различенного *присвоения* его себе и провозглашения себя достоверностью того, что оно есть вся реальность — как оно само, так и его предмет» [1].

Отсюда вытекает превосходство объективного идеализма над субъективным, вытекает гегелевская тенденция к отражению диалектики явлений. Как рационалист-идеалист, Гегель не может отказаться от положения, что действительность, в сущности, есть разум; как диалектик, он осознает, что разум не может остановиться на самом себе, что мышление не может ничего найти, если не идет к объекту, к объективной действительности. Когда разум утверждает, что все принадлежит ему, что все — его, «это только пустое слово», — пишет Гегель. Идеализм, останавливающийся на этом первом моменте, Гегель называет «пустым идеализмом» (leerer Idealismus). Гегель остро критикует бесплодность этого пустого — в действительности субъективного — идеализма, воображающего, будто он доказал, что он (разум) является всей действительностью, считая всякое бытие как «чистое мое» (in allem sein dies reine Mein) сознания и объявляя вещи ощущениями или представлениями» [2].

Гегель отвергает субъективный идеализм не потому, что он есть идеализм, а потому, что, будучи субъективным, он пренебрегает конкретной, объективной структурой явлений. Эта идея сформулирована очень точно в следующем отрывке, где Гегель пишет, что идеализм «всегда должен быть абсолютным эмпиризмом», так как только таким образом можно наполнить мышление содержанием. Эта тенденция и лежала в основе диалектических догадок Гегеля, тех анализов, которые вопреки идеалистическому истолкованию явлений не однажды сумели передать движение и противоречия конкретной действительности.

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 128.
[2] Там же.

Именно потому, что он не боялся «эмпиризма», то есть внимательного исследования явлений, особенно духовных явлений, его диалектика стала плодотворной, то есть она «разгадала диалектику явлений». Гегель, бесспорно, превосходит не только предшествовавших ему субъективных идеалистов, но и всех следовавших за ним объективных идеалистов, не желавших и не имевших возможности уделять внимание фактам, проявлять уважение к объективной реальности.

Гегель, несмотря на сильные тенденции к деформации анализа в угоду дедукции, в принципе занимает позицию признания действительности как чего-то, являющегося *другим*, чем мышление. Хотя Гегель много раз пользовался дедукцией, он против нее, по крайней мере в смысле спекуляции, чуждой фактам: он энергично подчеркивает, что «эмпиризм» необходим, так как «разум нуждается в некотором постороннем» толчке, в котором-де только и заключается *многообразие* процееса ощущения или представления»[1]. Отстаивая объективное направление, направление к объекту, Гегель заключает тем не менее, что этот контакт с конкретным, с фактами предполагает непременно признание действительности как разума. По его мнению, настойчивое изучение конкретных явлений принципиально означает самопознание разума, означает, что он «ищет свою собственную бесконечность».

Отправляясь от этой рационалистически-идеалистической посылки лозунга объективного идеализма, Гегель тем не менее не теряет правильного направления в поисках путей, подводящих к явлениям, — а это очень важно. К этому побуждает его диалектика.

Первым методологическим требованием объективного познания явлений является требование наблюдения, описания.

Гегель начинает с показа значения наблюдения в свете его диалектической, противоречивой природы. Цель разума, познания — открыть рациональное или существенное в бытии. На сей раз мало возразить утверждению Гегеля, что «разум хочет найти и иметь

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 128.

себя в качестве сущего предмета, как *действительный, чувственно-наличный* модус»[1]. На самом деле, как показывает именно гегелевский диалектический анализ наблюдения, познание не может оставлять чувственные вещи как вещи, а должно использовать их в форме понятия. Мышление *познает* вещи, то есть преобразует их материальность в понятия, «...в бытие, которое в то же время есть *я*, превращает мышление тем самым в сущее мышление, или бытие — в мысленное бытие, и на деле утверждает, что вещи обладают истиной только как понятия»[2]. Нужно только отметить, что идеалист Гегель забывает, что онтологическое отношение между вещами и понятиями не то же самое, что гносеологическое отношение, являющееся моментом только процесса познания. На деле вещи не преобразуются в мыслимое бытие, а наше мышление, как указывает В. И. Ленин, считает их в определенный момент в понятийном отношении ступенью «от интуиции к обобщению».

Для Гегеля вообще «идея является демиургом» (Маркс), и поэтому гносеологический момент процесса абстракции приобретает у него значение основного положения системы. Однако Гегель прав, выявляя специфику познания вообще и способ, которым наблюдение, ощущение и восприятие подчинены мышлению. Что значит, что наблюдение есть источник истины? Нас интересуют зрение, ощущение, слух, обоняние в себе или определенная вещь, которую мы видим, ощупываем, слышим и т. д. «Воспринимаемое должно иметь по меньшей мере значение чего-то *всеобщего,* а не *чувственного «этого»*[3]. Когда знание ищет это всеобщее в различных и разнообразных явлениях, оно должно исходить из их единичности, но оно не может остановиться на этой начальной фазе, а должно искать, стараться открыть то, что повторяется в разнообразии вещей. Но и этого движения мышления тоже недостаточно. Описание есть поверх-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 130.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 131.

ностный подход еще и к тому, что оно «...еще не имеет движения в самом предмете; движение это, напротив, только в самом описании»[1]. Факт, что описание может распространяться бесконечно во всех направлениях и может накоплять бесконечные данные и факты, еще не означает познания. Таким образом, здесь возобновляется критика ограниченности и бесплодности вульгарного эмпиризма. Гегель не имеет ничего против внимательного, тщательного исследования всех новых фактов, против постоянного рассечения и расчленения вещей. Но путь к деталям, частности и единичности в природе не может стать самоцелью потому, что в определенный момент ученый, ищущий всеобщее в частном, может столкнуться с «границей всеобщего», частный факт может закрыть и выйти за пределы понимания общего. (Гете выражал эти идеи почти в этих же словах.) Таким образом, частное, вместо того чтобы быть средством, путем к общему, может свести на нет общее: частное превращается в случайное.

Однако наука должна уметь отличать *существенное* от *несущественного*. Из хаотичного множества, являемого конкретно-чувственным, понятие образует существенное, которое одновременно будет общим вещам, объективной действительности и познанию. Здесь Гегель выражает очень ясно задачи познания в духе классической формулировки, данной Спинозой: «Порядок идей есть порядок вещей». Штрихи, устанавливаемые мышлением для собственной ориентировки, служат не только ему, они есть не субъективные критерии, а существенные признаки, которыми «они сами вырываются из всеобщей взаимосвязанности бытия вообще, отделяются от «иного» и суть для себя. Признаки должны быть не только в существенном соотношении с познаванием, но должны быть также существенными определенностями вещей, и искусственная система должна согласоваться с системой самой природы и должна выражать только ее»[2]. Так, например,

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 131.
[2] Там же, стр. 132.

признаки, на основании которых мы отличаем некоторые виды животных от других, исходят из их реальных отличий, например зубов и когтей, — отличия, на основе которых дифференцируются сами животные. Эти отличия не созданы мышлением, формулирует Гегель, — животное «сохраняется *для себя,* отдельно от Всеобщего».

Гегель подчеркивает еще раз противоречивость положения, в котором оказывается мышление в процессе описания: оно склоняется то к частностям, то к общему, оно привлекается одновременно к обоим направлениям, и ему нужно сделать серьезное усилие, чтобы сохранить равновесие между частным и общим. Гегель добавляет важный элемент, освещающий требования диалектики: нужно учесть, что определения, признаки явлений кажутся нам *статичными*, обманчивыми определениями потому, что они скрывают их *подвижный*, *динамический* характер. Решающий аспект этого динамизма заключается в том, что определения переходят в свою противоположность, в *законы* и *понятия.* Понятие и закон представляют собой, стало быть, не только всеобщее, но и движение. Даже когда понятие и закон кажутся нам какими-то абстракциями и мы узнаем, что не уловили живую, движущуюся действительность, они есть все-таки диалектическое отрицание статических определений, сохраняющее в своем содержании законы и понятия, богатство действительности в движении.

Для Гегеля закон не выражает простой повторности явлений, не сводится к абстрактному выражению повторяемого. Закон не отражает также «спокойного» сосуществования определений признаков явлений, а есть выражение самой действительности с ее динамизмом и противоречиями, выраженными языком всеобщего. Мышление, рациональное познание не должно воспроизводить несущественное, копировать или механически фотографировать безразличную последовательность (die gleichgültige Aufeinanderfolge) в чувственной действительности, но вместе с тем оно не должно терять ничего из существенного в действительности, из того, что составляет объективный, *рабо-*

чий характер вещей. Это свидетельствует об объективном, «материалистическом» характере диалектики и методологической концепции Гегеля. «Рационализация», или познание объективной действительности, не должна вести к утрате «наличного» в действительности, живого, подвижного, того, что является вещью в вещах (Dingheit).

Гегель фигурально говорит об «инстинкте разума» (Vernunftinstinkt), конечно, не для того, чтобы играть на руку иррационалистам, а чтобы как можно ярче передать высшее требование диалектического метода, требование изображения *жизни*, движения, богатства конкретного. Этот «инстинкт разума» должен оберегать нас от фиктивных, пустых понятий, не передающих действительности (он называет их «Gedankendinge»), «которые только *должны* быть и как должные (Sollen)» должны обладать истиной, но не имеющие действительности, не подтверждаемые никаким опытом и которые в конце концов должны быть устранены как нереальные и обманчивые. Истина понятия, закона состоит в ее действительности, она не может быть чем-то чуждым действительности. Опыт или эксперимент, который мы используем в научной практике, представляет собой одновременно бытие и понятие закона или их единство, и «только в силу обоих обстоятельств, вместе взятых, закон для него истинен» [1]. Закон есть понятие, но он не имел бы никакой ценности, если бы не выражался в явлениях. Мышление должно «очистить» закон, извлечь его из чувственной оболочки, освободить от эмпирической материи. Но сколь «бестелесной» ни казалась бы материя, отражаемая понятием, после такого процесса превращения в понятие она остается «...как бестелесное и все же предметное бытие» [2].

Вышеизложенное гносеологическое, методологическое введение принадлежит к самым ценным страницам, посвященным диалектическому методу. В дальнейшем все становится иначе.

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 135.
[2] Там же, стр. 137.

Переходя к проблеме научного понимания биологического явления, Гегель, сохраняя некоторые элементы его диалектики, пытается доказать положения системы, имеющие агностический характер. Совершенно произвольно, необоснованно и бездоказательно Гегель исходит из постулата, что между неорганическим и органическим существует решительное различие с гносеологической точки зрения: неорганическое может быть познано, органическое — нет. Этот агностический постулат опирается на спиритуалистическое положение системы, состоящее в том, что органическое, биологическое сводится к двум категориям — *внутреннего* и *внешнего,* основная из которых — внутреннее, то есть Дух, или Идея. Гегель говорит, что внутреннее, являясь сущностью биологических явлений, не может быть познано, а убеждение, что внутреннее выражается через внешнее, было бы обманчивым. Он добавляет, что «органическая субстанция, будучи *внутренней,* есть *простая* душа, *чистое понятие цели...*» [1]

Гегель воспроизводит, стало быть, основные телеологические, идеалистические положения, касающиеся биологических явлений, известные еще из античной философии, из всей идеалистической натурфилософии средневековья и даже нового времени. В понимании биологических явлений Гегель, — несмотря на то, что ему были известны достижения современников, среди которых самым важным является эволюционная концепция Ламарка, — шел по пути идеалистической спекулятивной дедукции. Он явно недооценивает изучения отношения между организмом и средой и считает его неважным [2]. В связи со своей постоянной тенденцией считать дух выше природы он недооценивает природу и характеризует ее как «внешнее» духа. Согласно своей более поздней формулировке (в «Энциклопедии»), Гегель считает, что «природа не содержит в себе самой свою абсолютную цель». Абсолютная же цель представляет собой телеологический процесс осуществления духа. Гегелю кажется, что биологическое,

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 143.
[2] См. там же, стр. 138.

органическое явление не несет в себе чистой цели, не может выражать ее, оно выражает только «внешнее телеологическое отношение». Гегель отрицает, или, лучше сказать, игнорирует постоянное созидание, происходящее в сфере жизни: он считает, что «органическое не порождает чего-либо, а лишь сохраняет себя; иначе говоря, то, что порождается, в такой же мере уже имеется налицо, как и порождается» [1]. Кроме того, органическое, хотя оно и есть движение, жизнь, не передает, по Гегелю, самого движения понятия, духа. «Таким способом для сознания возникает органическая сущность как соотношение двух сущих и постоянных моментов...» [2] Благодаря необходимости доказательства положений системы у Гегеля это доходит до извращения его собственной диалектической концепции жизни, до явно метафизической трактовки этого явления. Хотя Гегель и говорит о специфической «текучести» (Flüssigkeit) жизни, он оценивает эту текучесть как несущественную, так как существенна текучесть духа.

Однако и в этой проблеме не исчезает след диалектического мышления. Жизнь остается все-таки для Гегеля поразительно диалектическим явлением, появляющейся и исчезающей действительностью, связанной одновременно со «спокойной», статической видимостью или видом. Гегель, не мотивируя, разделяет биологическое явление на противоречивые содержание и форму: только содержание якобы диалектично, форма же органического — метафизична («das ruhende Sein des Organischen»). Форма организма, которую биологи-диалектики изучают ныне в тесной связи с организмом в его целостности, в концепции Гегеля представляется как что-то неадекватное, как «создание» (gestaltetes Sein), скрывающее и вместе с тем выдающее динамизм жизни. Его преследует это несоответствие, идущее до разделения, и противопоставление: «Специфические законы органического касаются поэтому отношения органических моментов в

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 139.
[2] Там же, стр. 142.

их двойном значении: в одном случае они — *часть* органического *формообразования*, а в другом — *всеобщая текучая* определенность» [1].

Обе стороны организма наблюдаемы, подчиняются исследованию, но Гегель отрицает возможность связи двух сторон — внутреннего и внешнего. Он замечает, что это «внутреннее» есть не простая несократимая сила, а выступает «как отношение нескольких сторон»; другими словами, Гегель пытается раскрыть взаимозависимость «внутри» организма. Его интересует также проблема единства или формы, в которой выступает категория единства в биологическом явлении. Гегелю известны биологические факторы чувствительности и раздражимости, он пытается наметить пути анализа отношений между ними, но не удовлетворяется результатом, который может принести этот анализ. Чувствительность, раздражимость, размножение есть для Гегеля качества или признаки организма, но это «общие», безразличные, неубедительные признаки. Гегель считает, что эти качества могли бы стать значащими, только если бы между ними и «внешним или формированием» можно было установить закон. Только тогда можно было бы получить «...закон в собственном смысле, выражающий истинное *внешнее* как отпечаток *внутреннего*» [2].

Несмотря на то что в аргументации Гегеля виден агностицизм, в ней все же заключаются некоторые положительные размышления о необходимости связывать форму с содержанием. Так, например, говоря об исследовании органических форм, Гегель показывает, что оно, *взятое изолированно*, означает, что «...организм охватывается с абстрактной стороны мертвого существования; его моменты, воспринятые таким именно образом, принадлежат анатомии и труду, а не познанию и живому организму. В качестве таких частей они, напротив, перестали быть, ибо они перестают быть процессами» [3]. «Существо» или сущность

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 144.
[2] Там же, стр. 148.
[3] Там же.

организма, *бытие* организма в целом, как и его моменты, не могут состоять в анатомической системе; действительное выражение и внешние проявления их скорее имеются налицо только в качестве движения, которое проходит через различные части формообразования и в котором то, что выхватывается и закрепляется в качестве отдельной системы, по существу, выступает как текучий момент, так что не названная действительность в том виде, в каком ее находит анатомия, должна считаться реальностью последней, а только эта действительность как процесс, в котором только и имеют смысл анатомические части» [1].

Явно, что такое методологическое требование к биологии можно только приветствовать как серьезный вклад в критику метафизического метода в этой области. К сожалению, Гегель не понимал, что эти требования могли бы быть удовлетворены; он отрицал возможность нахождения основного биологического «закона», охватывающего отношения между противоречивыми сторонами организма. Давая выразительную диалектическую формулировку организму: «...обнаруживает свою существенную определенность только *как смену* сущих определенностей» [2], — Гегель безосновательно опасался, что биологический «закон» уничтожит динамизм жизни. Прежде чем показать, как Гегель распространяет свое агностическое обобщение на психологию, нужно отметить, что, следуя своему спиритуалистическому положению, согласно которому только дух имеет историю, Гегель считает, что «у органической природы нет никакой истории» [3]. Наука об органическом — биология — якобы невозможна, возможна только более или менее связанная совокупность «мнений» и наблюдений. Между органическим и неорганическим наука якобы обнаруживает лишь влияния.

Положение, более совершенное, чем в сфере орга-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 148.

[2] В оригинале слово «seiend», но в данном контексте оно имеет значение — статический.

[3] Гегель, Соч., т. 4, стр. 159.

нического, Гегель находит в самосознании, так как оно представляет собой «понятие», существующее как таковое. Направляясь на самого себя, сознание находит, во-первых, *законы мышления*. При наблюдении законы мышления тоже подвергаются окаменению, статической деформации. Возникает также противоречие между *множеством* законов, открываемых наблюдением, и *единством* самосознания. Гегель повторяет свое диалектическое требование: «То, что высказывается как устойчивый, неизмененный в себе закон, может быть только моментом рефлектирующегося в себя единства, может выступать только как исчезающая величина»[1]. Но, кроме этого методологического требования, бесспорно правильного и действительного для психологии, Гегель с позиции первичности логического выражает идею, что психологические законы неадекватно представляют мышление, познание, эволюцию духа. Гегель пренебрегает психологическими законами по той причине, что они не могут, по его мнению, представлять, не могут покрывать движение или полную эволюцию духа.

Дальше Гегель критикует механистическую концепцию, согласно которой «...в духе, как в мешке, могут находиться вместе столь многие и столь неоднородные друг по отношению к другу случайные вещи, в особенности поскольку они оказываются не мертвыми покоящимися вещами, а беспокойными движениями»[2]. И к требованию считать духовную жизнь «беспокойным движением» Гегель добавляет правильное замечание, что ее нужно рассматривать еще и как целое, а не как *сумму качеств*. Гегель требует понимания индивидуальности как последней психологической действительности, но не останавливается на метафизической концепции *я* в духе монадологии, а пытается максимально выявить взаимозависимость между индивидуальностью и средой (обстоятельства, положения, нравы и т. д.). «Если бы не было этих обстоятельств,

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 161.
[2] Там же, стр. 162—163.

образа мыслей, нравов, этого состояния мира вообще, то индивид, во всяком случае, не был бы тем, что он есть...»[1] Мир индивидуальности находится под постоянным воздействием широкого внешнего мира, что не исключает и обратного воздействия личности на мир. И все-таки Гегель заключает в духе идеализма и агностицизма, что личность можно понять только через самое себя. По его мнению, как и в биологическом явлении, явление индивидуальности *я* можно понимать только через внешнее. По Гегелю, душевное, субъективное, внутреннее можно понимать только через материальное, внешнее, объективное. Гегель допускает, что рука, лицо, даже структура черепа могут выражать душевные, индивидуальные черты, нечто из характера, и поэтому он не отрицает достоверности хиромантии, физиономики и графологии, но сводит их результат к скудному перечислению эмпирических, неудовлетворительных черт. Верный идеалистическому положению системы о превосходстве духа над материей, «внутреннего» над «внешним», Гегель считает, что *сущность* личности нельзя читать в материальных чертах, она является невыразимой. По Гегелю, только *воля* и человеческое *действие* могут выразить типичное и внутреннее в индивидууме.

Последние не есть обманчивые знаки, безразличные к внутреннему, как, например, сложные физиологические черты; они являются подлинным выражением индивида: в качестве его *подлинного бытия* утверждать только действие, — не его лицо, которое должно было выражать то, что человек думает относительно своих действий[2]. Это важное, ценное этическое и психологическое утверждение, сформулированное позже и Гете почти в тех же словах. Это утверждение, как мы увидим, связано у Гегеля со всем теоретическим обоснованием, со всеми специфическими требованиями немецкой буржуазии этого периода, требованиями положительными как таковые, хотя и уравновешенными и в конце концов извращенными тен-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 164.
[2] Там же, стр. 172.

денциями к «умеренности» и компенсации в чисто духовном плане.

Само собой разумеется, что гегелевское понятие «дела» и «делания» не может иметь то значение, которое мы придаем этим словам.

В «Феноменологии» — хотя Гегель здесь и приблизился к пониманию значения социально-исторических явлений — «действие» сохраняет спиритуалистское значение, ограничивается выражением характера, духа.

Гегель считает, что психологическое наблюдение показало свою незначительность. Попытка связать дух с материальным, внутреннее с внешним приводила к тому, что дух с особым рвением и удовлетворением возвращался к самому себе. Попытка читать дух по его физическому выражению характеризуется Гегелем как «обнаружение» (Entäusserung), и этот термин, как мы увидим, предполагает у него и глубокий отрицательный смысл «отчуждения». Он считает, что дух, задержавшись напрасно, задержался на стадии «наличного» материального выражения. «Благодаря этому отрешению он делает для себя *возможным* более высокое наличное бытие... потому что дух тем более велик, чем больше та противоположность, из которой он возвращается в себя» [1].

Это глубокое наблюдение, но его применимость относительна. Оно никоим образом не оправдывает положения системы, согласно которому дух может узнать себя только в чисто духовном выражении, а сущность вселенной представляет собой эти поиски духом самого себя, с тем чтобы найти себя в самой чистой форме. Для Гегеля главная линия исследования, выявляющаяся постоянно из анализа явлений, и есть эти поиски духом самого себя.

«Наблюдающий разум, следовательно, обращается к этой мудрости, к духу, к понятию, существующему как всеобщность, или к цели, существующей как цель; — и отныне собственная сущность этого разума есть для него [его] предмет» [2]. Следуя спиритуалисти-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 183.
[2] Там же, стр. 184.

ческому положению системы, Гегель начинает утверждать, будто все материальное и внешнее есть «мертвая вещь» по отношению к духу. Материальная действительность противопоставляется, таким образом, духу и жизни. Действительность, по Гегелю, представлена только духом; материя, будучи противоположна духу, лишена не только жизни, но и бытия. Бросая взгляд на эволюцию сознания, Гегель напоминает, что момент, посредством которого «несчастное сознание» переходит к рассмотрению действительности как *вещи,* в сущности, есть этап неполноценности, упадка, так как на этом этапе «das selbst ist ein Ding...» [1] Сознание материализируется, утрачивает свой начальный и вместе с тем конечный смысл — быть самосознанием. Для спиритуалиста Гегеля объективная, материальная действительность, а следовательно, и процесс труда как прямое, непосредственное воздействие на природу, на вещь, неудовлетворительна именно потому, что она *непосредственна.* Он разделяет предрассудок, будто настоящее осуществление духа может завершиться не в действительности, не преобразованием действительности, а в *самом себе:* «Сознание более не хочет *непосредственно находить себя,* а хочет порождать себя само своей деятельностью. *Оно само* есть себе цель своего действования, как в наблюдении для него важны были только вещи» [2].

Спиритуалист Гегель заявляет открыто, что дух для него покрывает собой всю действительность, что дух заменяет действительность вещи. Стало быть, самосознание не должно больше смотреть вовне, склоняться к объективной действительности, а ему достаточно знания самого себя. Гегель, как и другие философы-идеалисты, думает, что такое познание выше всякого другого, потому что дух не должен больше обращаться к чему-нибудь «чужому», а только к самому себе, потому что «...самосознание обладает достоверностью того, что этот самостоятельный

---

[1] Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. Lasson, S. 252.
[2] Гегель, Соч., т. 4, стр. 185.

предмет есть нечто чуждое для него... оно есть *дух*, обладающий достоверностью того, что в удвоении своего самосознания и в самостоятельности обоих он имеет свое единство с самим собою» [1].

Гегель считает, что эта достоверность только теперь должна стать *истиной*, что должен быть прослежен процесс, посредством которого это убеждение превращается в истину. Эта оговорка позволяет Гегелю, вопреки его спиритуализму, вопреки системе, отразить все-таки некоторые стороны общественно-исторических и идеологических явлений. Предпосылки этой возможности объективного отражения явлений заключаются в гегелевском *объективном* идеализме, который побуждает его с самого начала объявить — на деле вновь напомнить — о подчиненности индивидуального, объективного сознания общему сознанию, тому, что он позже назовет «объективным духом» («общественное сознание» в марксистской терминологии).

Первая форма общественного сознания, на которой останавливается теперь Гегель, — это *нравственность*. Он правильно считает, что в области нравственного индивидуальное сознание занимает не произвольную позицию, а общую со многими другими индивидуальностями. «Царство нравственности», показывает Гегель, есть не что иное, как абсолютное духовное единство разных реальных индивидуальностей; он даже использует термин «общее самосознание». Индивидуальное сознание с этической точки зрения существует только «как его действование и наличное бытие есть общие нравы» [2]. Очевидно, что здесь, как и в других местах, где Гегель затрагивает подобные вопросы, он делает шаг вперед сравнительно с абстрактной формальной этикой Канта. Можно даже говорить о начале более объективной характеристики нравственности сравнительно с чисто логическим и психологическим анализом в кантовской этике. Положения о нравственном осуществлении

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 187.
[2] Там же, стр. 187.

сознания в определенной мере носят демократический характер.

Особенно тонко Гегель анализировал диалектику «становления нравственности» — сложный и противоречивый процесс, приводящий индивида к *этической объективизации.* Значение гегелевского анализа состоит именно в том, что он не только отражает некоторые требования демократии и просвещения, например требование подчинения индивидуальной нравственности общественной нравственности, но и выделяет вопрос об объективизации как основной вопрос для данной проблематики.

Гегель трактует проблему этической объективизации не как отдельный, изолированный вопрос. Этическая объективизация понимается как этап духовного развития, «осуществления рационального самосознания». Это истолкование нравственного достижения показательно для спиритуалистической позиции: этическое «осуществление» представляется как компенсация невозможности человеческого разрешения нечеловеческих отношений эксплуатации, которые сам Гегель реалистически уловил в диалектике «раб — господин». Другими словами: так как «взаимное признание» индивидов невозможно в экономическом и общественном плане, так как в этом плане «разум» не может осуществиться, не может двигаться дальше, Гегель покидает суровую действительность классового антагонизма, заменяя ее осуществлением в чисто этическом и гносеологическом, в духовном плане.

Гегель питает иллюзию, что в рамках классового общества индивид может слиться с коллективом в этическом плане. Как идеалист и как сторонник компенсации, он думает, что этический план может быть отделен от экономического общественно-политического плана. Гегель не видит, насколько живым остается противоречие между этическим и политическим, не видит, что это «духовное слияние» индивида с коллективом невозможно, неосуществимо, бессодержательно, если оно не обеспечено сначала в общественно-политическом плане уничтожением отношений эксплуатации, угнетения, неравенства.

Поскольку Гегель в этот период выступает как просветитель и демократ, его можно обвинить только в идеализме и иллюзиях, так как, согласно Ф. Энгельсу и В. И. Ленину, нельзя отрицать искренность и энтузиазм просветителя в понимании прогресса. Но безотносительно к искренним демократическим намерениям, желанию равенства и слияния индивида с обществом Гегель содействует тем не менее распространению неверной идеи «самостоятельной нравственности», сознательно используемой и ныне реакционными философами, сочувствует проповеди о нравственности, не связанной с разрешением проблемы политического равенства и даже безразличной к этому единственно реалистическому решению.

Хотя выводы Гегеля были неправильны, это не мешает нам критически усвоить диалектический анализ объективизации. Можно сказать заранее, что Гегель решает вопрос общо и абстрактно, так как его анализ описывает только черты явления, не передавая его реального содержания. Тем не менее это абстрактное и неполное разрешение вопроса выражает правильную и глубокую мысль. Гегель предвидел слияние индивида с обществом, но, как буржуазный идеолог, не мог знать, как будет выглядеть конкретно это слияние. Он выражал только чаяния этого слияния и вскрыл в глубоких формулах различные положения, занимаемые индивидом по отношению к обществу, описал расхождение и столкновения индивида с обществом и вслед за тем постепенное преодоление субъективизма, диалектическое преодоление субъективности, объективизацию.

Гегель считает, что осуществление «разума, осознающего себя» имеет место в жизни народа, что этот важный момент духовной жизни, стало быть, не есть явление, относящееся только к избранным лицам. Следовательно, простые люди несут в себе Разум, этическую жизнь, рассыпающуюся, «подобно свету в звездах, бесчисленными, для себя сверкающими точками» [1]. Но все эти светлые точки сохраняют свою

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 188.

нравственную индивидуальность потому, что они осознают, «что они суть эти единичные самостоятельные сущности, благодаря тому, что они жертвуют своей единичностью, и эта всеобщая субстанция есть их душа и сущность, подобно тому, как это всеобщее в свою очередь есть *действование* их как отдельных лиц или ими созданное *произведение*» [1].

Гегель не довольствуется выявлением только духовной общности индивидов с народом или коллективом; он *связывает* эту духовную общность с решающим фактором труда. Он показывает, что жизнь и деятельность каждой индивидуальности исходят из удовлетворения материальных, естественных потребностей. То, что они могут быть осуществлены, «...обладают действительностью, происходит благодаря всеобщей сохраняющей среде, благодаря *мощи* всего народа» [2].

Процесс производства есть результат «способностей и нравов всех». «Труд индивида, направленный на удовлетворение его потребностей, в такой же мере есть удовлетворение потребностей других, как и своих собственных, и удовлетворения своих потребностей он достигает лишь благодаря труду других» [3].

Он утверждает, что это единство между людьми, создаваемое отношениями совместного труда, выражается в нравах и законах определенного народа, а «законы выражают то, что́ *есть* и что́ *делает* каждое отдельное лицо» [4]. В рамках этих отношений о каждом можно сказать, что «о других он знает так же достоверно, как о себе» [5]. Но где осуществляются такие отношения между людьми? Гегель отвечает: «в свободном народе». Не ставя вопрос о социально-политических условиях, необходимых для создания таких отношений взаимной помощи и доверия, Гегель утопически оценивает эту картину совершенного слияния индивидуальных и общественных интересов как

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 188—189.
[2] Там же, стр. 189.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.

настоящее *определение* или назначение человека. Наиболее положительное в этих взглядах Гегеля состоит в том, что этические нормы не считаются прерогативой какой-либо одной личности. Он усваивает античную максиму, согласно которой «мудрость и добродетель состоят в том, чтобы жить согласно с нравами своего народа».

Как мы уже показали — и будем иметь еще возможность повторить, — историческое чутьё Гегеля хотя и выделяет его на фоне буржуазной философии его времени, все же оно не может дать удовлетворительное решение. Тем не менее Гегель часто «угадывает» зависимость определенных идеологических явлений от общественных условий, конечно, без понимания их классовой основы. Так, например, говоря о «счастье» слияния индивида с коллективом, Гегель интуитивно догадывается, что эти патриархальные отношения могли существовать в прошлом только в первобытной общине, в «золотом веке», в начале истории человечества, но эта картина может быть соблазнительной целью и для будущего, хотя он и не уточняет сроки и пределы этого будущего.

При описании эволюции самосознания Гегель отмечает момент «утраченного счастья», разрушения единства индивида и коллектива, даже выступления личности против коллектива. Он не видит реальных общественных причин разрушения родовой морали, не может понять, что утрата «счастья» и «доверия» была исторически необходимым результатом разделения первобытного общества на антагонистические классы. Гегель не устанавливает связи даже между вышеуказанными явлениями и им самим установленным и описанным явлением — индивидуализмом в эллинистическую эпоху, нашедшим отражение в этике и философии стоиков и скептиков. Однако характеристики, которыми Гегель наделяет это изолированное сознание, отделявшееся от органической совокупности коллективной жизни, проницательны, они действительны для установления индивидуалистической точки зрения вообще. Постепенная изоляция человека от коллектива находит свое отражение в учении

об абстрактном, бесплодном, отрицательном характере попытки индивидуального духа стать сущностью «в качестве единичного духа; и его цель, следовательно, претворить себя в действительность как единичное и как таковое наслаждаться собою в ней» [1]. Основной этический опыт состоит в открытии того, что индивидуализмом нужно жертвовать, что «...добро может быть осуществлено лишь путем пожертвования ею (единичностью) и самосознание становится *добродетелью*» [2]. Счастье можно найти только в этическом действии, а это действие есть само добро.

Прежде чем усвоить это, этическое сознание человечества прошло — а индивид вплоть до духовной зрелости проходит еще и ныне — сквозь множество ошибок и заблуждений. Одно из них — мираж *удовольствия*. Гегель не ссылается прямо на представителей античного и нового гедонизма; он анализирует эту ошибочную этическую позицию «в себе», но его анализ правильно улавливает ее специфику, проницательно вскрывая ее суть, присущий ей субъективизм. Удовольствие дает иллюзию свободы, независимости, счастья. Это стремление броситься в жизнь, жажда счастья, реально не дающая, однако, счастья и предоставляющая только наслаждение жизнью. Наслаждаясь жизнью, индивид тем не менее изолирован от настоящей жизни, каковой является духовная жизнь. Эгоистическое удовольствие, преследуемое как цель, есть, в сущности, отрицание этоса, пустой обман, отсутствие субстанции. Опыт этого субъективного удовольствия завершается горечью открытия, что индивидуальный дух не проник в суть жизни, а остановился, убедившись в своем вопиющем противоречии со смыслом жизни. Индивидуальность «есть еще беднейшая форма духа, претворяющего себя в действительность» [3]. С позиций гедонизма индивид не достигает ничего; «осуществление» удовольствия — абстракция без содержания.

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 192.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 194.

Вывод Гегеля — явное философское переосмысление опыта Фауста: не удовольствие, «наслаждение жизнью» может быть выходом для ученого, пресытившегося теорией, а другое. Не жизнь в наслаждении представляет собой «Жизнь» (такая «жизнь» особенно часто привлекает молодежь), а усилие, направленное на объективизацию. Гегель, как и Гете, отвергает романтическое «наслаждение жизнью», крайности поведения и анархию чувства как образ жизни, — позицию, которую современные буржуазные идеологи продолжают прославлять под названием «философии жизни» (Lebensphilosophie — Зиммель, Дильтей, в литературе — Жид и т. д.).

Выпады Гегеля, хотя и без прямого намека, направлены против некоторых представителей романтического субъективизма (Фр. Шлегель, Новалис), поднимавших индивида над действительностью, нормами этики, в марксистской методологии — над необходимостью. Гегель, наоборот, показывает, что в субъективном опыте «наслаждения жизнью» неизбежно столкновение с необходимостью, с действительностью общественной жизни, с объективностью норм. И в этом столкновении неизбежно будет побежден жаждущий удовольствия эгоцентрист.

Другая попытка духовного осуществления называется Гегелем «законом сердца». Он имеет в виду духовную позицию человека благонамеренного, наивного, утописта, желающего изменить мир согласно «закону сердца», своим чистым, но субъективным, утопическим, непроверенным практикой стремлениям и поэтому в конце концов отвергаемым жизнью.

Вполне возможно, что Гегель, анализируя эти положения, думал о Фихте. Гегель, как всегда, принимает в этике только те тенденции, которые осуществимы в данных объективных исторических условиях. Сопоставляя «законы сердца» и «законы действительности», он отдает предпочтение последним. Но тем не менее он объективно излагает позицию утописта, противопоставляя ее позиции гедониста. Гедонист хочет только «наслаждаться жизнью», ненасытно стремится *доставлять* удовольствие только *себе*.

По своей цели утопист не субъективен, он хочет добра другим. Однако он субъективен, непоправимо субъективен по своему «методу» благодаря иллюзии. Из конфликта между «сердцем» (или «утопией») и необходимостью вытекает страдание и трагическое. Индивидуальное хочет стать общим, вместо того чтобы подчиниться ему. Это опыт, освещающий, хотя Гегель и не делает этого вывода, объективную, неумолимую сторону этических норм, отражающих в марксизме историческую необходимость.

В этическом плане недостаточно чистоты намерения: важнее этическое «воспитание» в смысле понимания объективного характера норм, которые не изменяются из-за стремлений или мнений того или иного индивида, сколь благонамеренным бы он ни был. Пока такой субъективист не согласен уступить необходимости, он сам стоит вне общественной жизни. Он воображает, говорит Гегель, что его сущность представляет собой действительность, считает, что действительность есть только субъективная сущность, не видит, что «...содержание этого действия есть собственная индивидуальность, которая хочет сохранить себя в качестве «этой» *единичной* индивидуальности, противоположной всеобщему» [1]. В сущности «сердце», субъективность является чем-то единичным и имеет только форму всеобщего...» Другие люди не находят содержания общности, не одобряют претензий выделившегося индивида, не подтверждают его нормативной действительности. Изолированный индивид, противопоставляющий себя коллективности, воображает, что только *его* сердце является живым в противоположность суровому «мертвому» закону, но, в сущности, его позиция неподвижна, становится окаменелой, мертвой, в то время как закон пользуется живой поддержкой «сердец» коллектива. Гегель порицает эту позицию как «помешательство». Его вывод синтезирует противоречия, в которых запуталось это сознание, имеющее своим содержанием «...не покойную индивидуальность, для которой мнение или

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 198.

единичность есть закон, является действительное — недействительно, а недействительное — действительно» [1].

Зрелый *этос* спокоен, то есть занимает объективную позицию по отношению к миру, к необходимости, он знает, что индивидуализм нужно обуздать, преодолеть: это и есть «добродетель».

Гегель анализирует добродетель, стараясь узнать, не существуют ли у «добродетельного» возможности ошибок и отклонений от подлинной объективизации. Гегель думает о таком человеческом типе, который хотя и исходит из добрых намерений, но считает себя выше обыкновенного человека; последнего он презирает с высоты добродетели. Фанатичный добродетельный человек считает себя совершенным и находит самое глубокое наслаждение в открытии недостатков и ошибок у других, у «мира» вообще. И этот фанатичный тип, или это фанатичное отношение к миру, определяется как бесплодная позиция, так как она вступает в конфликт с необходимостью, или, как говорит Гегель, с «течением жизни» (Weltlauf). И в этой позиции индивид не находит истинного общего, не открывает этической нормы, потому что она отражает необходимость. Фанатику свойствен искаженный взгляд на действительность, искаженная интерпретация действительности и этического идеала. Его этический идеал также абстрактен; это воображаемое «Добро», субъективное, неадекватное действительности, необходимости. Добродетельный фанатик субъективен, так как он довольствуется своим положением, предпочитает объективизации свое субъективное, выдуманное превосходство. Такие люди могут иметь «качества, способности, моральные силы» — этого никто не отрицает, но все эти возможности плохо, субъективно используются. Он мечтает о добре в себе, но неспособен осуществить даже в относительной мере возможное реальное добро. Поэтому, как непосредственное трагикомическое выражение разницы между намерением и его осуществлением, появляется бесплодная морализация, пустой и уродливый риторизм.

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 202.

Гегель тонко анализирует эти этические взгляды, через которые человек идет к осуществлению и неосуществлению, как по лезвию ножа. Хотя Гегель и не характеризует методологический прием такого анализа, ясно, что перед нами пример перехода положительного явления в его противоположность; жажда жизни гедониста превращается в духовную смерть, жажда добродетели — в морализирующее позерство.

С этической точки зрения действие для человека так же необходимо, как и воздух. Это же говорил и Фихте. Но пафос действия мешал Фихте видеть тонкое диалектическое явление, исследуемое Гегелем. Гегель именует такое действие «Das geistige Tierreich» (духовное животное царство). Этот любопытный термин наводит на мысль, что для человека действие есть сфера, в которой он движется так же естественно, как животное в своем мире. Вместе с Гете Гегель, как идеолог буржуазии, жаждущей действия (экономического, политического и духовного), оценивает действие как проявление духа, как пробный камень человеческих способностей, личности. В формулировке, почти тождественной с максимой Гете, Гегель пишет: «Деятельность и есть становление духа... индивид поэтому не может знать, что́ *есть он,* пока он действованием не претворил себя в действительность» [1]. Гегель отвергает возражения тех, которые считают, что до начала действия нужно в совершенстве познать цель; а так как познание никогда не является законченным процессом, это привело бы к бесконечному откладыванию действия. Гегель пишет, что «*...интерес,* который индивид находит в чем-нибудь, есть уже данный ответ на вопрос: следует ли здесь действовать и как именно» [2]. Столь решительная позиция, столь немедленный отклик на задачи, стоящие перед действием, представляли собой нечто новое по сравнению с агностическими колебаниями Канта, и эта

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 212.
[2] Там же, стр. 213.

новая позиция явилась явным отражением нового исторического периода, в который вступила Германия.

Гегель смотрит на талант и человеческую индивидуальность вообще как на *средство* выполнения целей. Талант, способность представляют собой одну сторону — сторону действия; другая сторона представлена самой вещью, порождающей в нас интерес; обе есть «...взаимопроникновение бытия и делания». Но, как известно, идея действия не была последовательно доведена до конца; трусость немецкой буржуазии привела к тому, что и у Гегеля действие тормозилось спиритуалистической компенсацией.

Гегель подчеркивает неразрывную связь творца с творчеством, индивида — с «произведением». Не существует «произведения» в отрыве от того, кто его создал. Гегель с полным правом настаивает на психологическом и этическом аспекте интереса индивидуума к любому своему действию или работе, чего не учитывала этика Канта. Но это подчеркивание не означает индивидуалистического, субъективистского истолкования проблемы действия. Наоборот, Гегель, отмечая радость действия и созидания, показывает, что именно поэтому действие содержит в себе и скрытую возможность чисто личного удовлетворения. А это означает, что само действие не может быть названо ни хорошим, ни плохим; все зависит от степени объективизации, от объективного, сверхличного содержания, которое она приобретает. Индивид должен настолько отдаваться объективным целям, настолько забыть себя, чтобы в его творчестве не была видна «доля индивидуального действия». Тот факт, что произведение принадлежит тому или другому, что оно было сделано в таких-то и таких-то индивидуальных условиях (необъективных, исторических), случаен. В произведении должна преобладать «die Sacheselbst», «сама вещь», реализованное выражение преследуемой цели, всеобщность норм, ценностей. Конечно, взаимопроникновение индивидуального и общего остается, Гегель не уничтожает его. Но это такое взаимопроникновение, в котором индивидуальные, субъективные, психологические подробности не видны,

неосязаемы, не колеблют объективных ценностей, воплощенных в акте героизма или дружбы, симфонической поэме или философском трактате.

Чтобы разъяснить диалектику объективизации, Гегель использует термин «обман» (Betrug). Индивид как индивид, как человеческая реальность стремится видеть всякое действие в свете *своих* интересов, стремится окрасить субъективно все, что предпринимает. Но специфика этического явления не сводима к психическому, аффективному, субъективному плану. Его специфика состоит именно в отношении, устанавливаемом субъектом с объективными, внешними для него этическими нормами. Человек, думая, что он действует только *для себя*, в сущности, действует и для других. Ценностью наших действий, полезных или хороших, пользуемся не только мы, но одновременно все те, которых так или иначе интересует объективный продукт, «произведение», результат наших действий. Таким образом, человек «обманывается», считая, что его действия принадлежат только *ему*. Всякое ценное действие выходит за рамки намерений своего автора, отделяется от него и становится общим добром, коллективной ценностью.

Оценивая анализ гегелевской диалектики осуществления, надо сказать, что он развертывается на спиритуалистической основе. Гегель утверждает, что посредством духовного осуществления, посредством объективизации «самосознанию открывалось его истинное понятие о себе, или: оно пришло к осознанию своей субстанции» [1]. Верно, что «субстанция», или, лучше сказать, смысл сознательной, духовной жизни, во всех аспектах есть объективизация: каждый раз, когда дух замыкается в себе, он вянет бесплодно. Но Гегель не ставит вопрос о реальных условиях этой объективизации, не спрашивает себя, не может ли сама эта объективизация быть ошибочной, то есть понятой ограниченно, как простое и эгоистическое развлечение духовного сибарита. Наша эпоха — эпоха, в которой — особенно перед интеллигентом —

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 219.

встал вопрос преобразования своего морального существа, своей духовной жизни, которая богата случаями этического краха тех, кто не понимает зависимости духовной жизни от исторических преобразований общества, случаями упрямства, питания иллюзий относительно «значения самостоятельного духа», кто ведет призрачную, «неосуществленную» жизнь. Но эта неосуществленность вытекает из противоречия между устаревшим, неисторическим характером субъективных духовных целей и исторической необходимостью, конкретными этическими, политическими задачами, вызванными конкретными условиями места и времени, в которых живут люди. Такие неудачники могут «объективироваться» в том смысле, что могут преодолевать физическую боль, неприятность или отказаться от удовольствия и т. д., предпочитая изучать, слушать музыку и т. д., но они не могут достигнуть *этической объективизации,* реализовать ценности, определенные исторической необходимостью.

Гегель не мог понять объективно, научно, полностью подобные проблемы; он сам своей деятельностью иллюстрировал спиритуалистическое бегство от действительности, неспособность своего класса реализовать требования исторической необходимостью. Основа научного понимания гегелевской спиритуалистической позиции могла появиться в истории только вместе с пролетариатом, с классом, принимающим духовную жизнь не как компенсацию, а как *действие,* дополняющее политическую жизнь. Гегель, как и другие буржуазные и мелкобуржуазные идеологи XIX—XX веков, последовательно проводит идею, что достаточно получить духовное удовлетворение (Befriedigung); сознание «может... утешаться тем, что все же всегда что-то *делалось* и *приводилось в действие*»[1]. Гегель не чувствует, что сам начинает соскальзывать к *субъективистскому* принятию объективизации, что для него главное именно тот «собственный» (seinig) смысл действия, который разоблачен им самим.

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 220.

Вслед за тем Гегель переходит к анализу связи между индивидами, касающемуся объективного отношения — этического или духовной позиции вообще. И здесь Гегель открывает взаимный «обман», рассматривая его, однако, реалистически, как отражение естественного явления индивидуальности. Дело обстоит так: когда кто-нибудь проявляет отношение объективизации — посредством творчества или морального акта, — люди («другие») принимают это за правильное отношение, за подлинный интерес к самой вещи. Люди — лучше сказать, общества — меньше интересуются, произведена ли полезная или красивая вещь той или иной индивидуальностью, их интересует действие, результат, сама вещь, а не индивидуальность. Но существует не безличное творчество, произведение или действие, а последние только как плод или выражение личной, индивидуальной способности. Интересуясь произведением, мы наталкиваемся на «автора», косвенно, опосредованно интересуемся, но все-таки интересуемся им, потому что не можем отрывать «произведение» от «автора». В свою очередь люди, составляющие «публику», общественность и т. д., хотя и кажутся заинтересованными только в самой вещи, проявляются и как индивидуальности, хотят показать все-таки каким-то образом, хотя скромно, «на что они способны». Но и автор и публика заинтересованы не только в выражении факта, что их интересуют вещи, но и в самих вещах. Люди используют объективные ценности для своего собственного наслаждения, но и они в свою очередь используются для объективных целей и ценностей. «Существует, стало быть, самообман и обман других», но не как отрицательный, который нужно критиковать; оба момента — составные моменты реальной жизни, показательные для разнообразного диалектического проявления отношений между индивидом и обществом. Тот факт, что люди являются индивидами, не мешает им объективироваться, не может препятствовать индивидуальности положительно, как говорит Гегель, выходить за свои пределы в познании

сущности, или, лучше сказать, в познании, действии или созидании.

Как теоретик спиритуализма, как представитель теории духовной компенсации, Гегель прославляет эту духовную жизнь как «примирение» индивида с истиной, индивида с абсолютом. Гегель имеет возможность ясно высказать свое кредо, показав нам главную движущую силу своей спиритуалистской системы; дух объявлен «die absolute Sache» или «die sittliche Substanz» (нравственная субстанция). Как и Платон, Гегель отождествляет теоретическую ценность с этической и их обеих — с бытием. «Нравственное сознание», которое могут составлять только этические нормы, «имеет для него точно так же значение истины...» [1], — пишет Гегель. Этические нормы являются и истиной — «они объединяют в одном единстве самосознание и бытие» [2]. Это обоснование — идеалистично, оно может быть принято только теми, для которых бытие — дух.

Гегель вновь провозглашает свое спиритуалистическое кредо; он показывает, *почему* духовные, этические ценности кажутся ему воплощением абсолютного: «самосознание не может и не *хочет* [курсив мой. — *К. И. Г.*] больше выходить за пределы этого предмета, потому что тут оно — у себя самого: оно не *может*, ибо этот предмет есть все бытие и сила; оно не *хочет*, ибо оно есть самость или воля этой самости» [3].

Этот отрывок — один из важнейших для понимания гегелевского идеализма в его конкретно-исторической обусловленности. Идеализм «Феноменологии духа» — это спиритуалистический идеализм, этическая концепция, теоретическая компенсация бессилия немецкой буржуазии в определенных аспектах, а не исходное космогоническое или гносеологическое положение. В этом отношении «Феноменология духа» представляет собой продолжение и развитие спиритуализма, также имеющего этические и политические

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 224.
[2] Там же.
[3] Там же.

корни, свойственного мышлению периода зарождения философии Гегеля. Как мы уже видели, решение гносеологических вопросов производно, так как оно отражение интереса к политическим этическим вопросам: гуманизму, государству, религии, воспитанию и т. д.

В «Феноменологии духа», более чем в любой другой работе Гегеля, этические вопросы не отделены от гносеологических. Наоборот, Гегель сознательно стремится к тому, чтобы изобразить единство разных сторон индивидуальной и общественной духовной жизни. Поэтому, подойдя к собственно этическим вопросам, к анализу «моральной субстанции», он имеет в виду гносеологическую перспективу. Спрашивая себя, насколько действительны некоторые максимы, как, например, «каждый должен говорить правду» или «возлюби своего ближнего, как самого себя», Гегель приводит возражения не этического порядка, касающиеся явно этического содержания этих максим, а гносеологического порядка. Он возражает против того, что они являются общими и благодаря этой общности вступают в противоречие с разнообразием частных случаев. Так, например, первой максиме — «каждый должен говорить правду» — недостает уточнения: «если он знает ее». Даже если на практике люди подразумевают это, веление как таковое содержит в себе противоречие, что приводит к тому, что его суть, его содержание «случайно», лишено необходимости. В руках законодательного «разума, предписывающего повеления», остается только «чистая форма всеобщности или, на деле, тавтология сознания».

Поскольку определенное содержание может стать законом, задачей разума остается проверка. В какой-то мере ему принадлежит роль кантовского категорического императива.

В этих рассуждениях положительное содержание коренится в критике формального, неконкретного характера кантовской этики, критики, начатой Гегелем уже в его первых произведениях. Эта критика была подчинена новым буржуазным этическим и теоретическим требованиям и была одновременно критикой метафизических сторон морали Канта.

Конечно, сам Гегель, как философ-идеалист, не может быть последовательным в этой критике. Хотя Гегель проницательно отмечает недейственность основного требования христианской морали — любви к ближнему, поддержанной, в сущности, Кантом, он не показывает, *почему* это требование больше не соответствует буржуазному обществу, а довольствуется критикой его как «абстрактного». Гегель противопоставляет христианской любви «общее разумное действие государства». Добро, которым государство облагодетельствует индивидов, утверждает Гегель, несравненно важнее того, которое приносит индивидуальная любовь. В период написания «Феноменологии» перед глазами Гегеля еще стоит пример демократического государства как выражения интересов буржуазии и народа.

Когда Гегель для доказательства неудовлетворительности принципа противоречия в формальной логике берет в качестве примера собственность, он не обсуждает вопрос в его экономической, общественно-политической и этической плоскости, а обсуждает только тот факт, что понятие как собственности, так и несобственности (коммунистической собственности) заключает в себе «два противоречивых момента общего и единичного». Гегель желает быть нейтральным по отношению к проблеме частной собственности, но предлог этой нерешительности — логический предлог! Проблема частной собственности служит ему примером для доказательства того, что принцип противоречия есть нечто, «признаваемое лишь в качестве формального критерия для познания теоретической истины, следовательно, нечто равнодушное к истине и лжи...» и столь же мало полезное практическому познанию. Но утверждение превосходства диалектики по отношению к метафизике не приводит Гегеля к раскрытию *реальных практических* противоречий общественной жизни, порожденных существованием частной собственности. Такое решающее применение диалектики мог выдвинуть только марксизм.

Критика, которой Гегель подверг этический и гносеологический формализм, не могла преодолеть

ограниченности его класса, Гегель не мог идти последовательно до *конкретного* и *полного* раскрытия бессмыслицы формальной, метафизической трактовки этических и общественно-политических вопросов. Как мы уже показали, ему удается осознать, что этические и политические нормы являются *общественными* и *объективными,* и в этом его историческая заслуга. Гегель показывает очень правильно, что нормы не зависят от произвольного выбора того или другого индивида и что человеческий «этос», «здоровый разум», имеет прямую, а не интеллектуально опосредствованную интуицию того, что является хорошим и плохим. «Насколько непосредственно он *знает* это, столь же непосредственно он это [нормы. — *К. Г.*] и оценивает и непосредственно высказывает: это — правильно и хорошо» [1]. Превосходство этого здорового разума обыкновенного человека состоит в *конкретном* характере его понимания: он знает, что должен выполнять «определенные» законы, а не общую и неопределенную норму.

Немецкой буржуазии, с ее новыми политическими и этическими потребностями, на самом деле нечего было делать с общими максимами вроде кантовских; наступило время конкретных указаний, ориентации на политические и общественные реформы.

Два «момента» разума — разум в гипотезе предписания и в гипотезе формальной проверки законов — могут оцениваться, по Гегелю, самое большее как «формы честности» (Formen der Ehrlichkeit), однако они в то же время неосуществимые повеления, нереальный императив. Этические категории — другими словами, этика, — хотя и должны быть представлены в форме императива, составлять нормы, должны быть вместе с тем осуществимыми, конкретными, требуемыми самим человеческим «этосом». Гегель выражает эту идею в своей терминологии, утверждая, что «законы суть мысли его собственного абсолютного сознания, которые оно само непосредственно *имеет*» [2].

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 225.
[2] Там же, стр. 232.

В этой формулировке, недостаточно ясной и полной идеалистического восхваления «самосознания», видно все-таки требование законов и норм, не предписанных формально и догматически, а требуемых самими людьми, достигшими определенного момента эволюции «сознания», на деле — общества. Но, дойдя до этого пункта, Гегель опять обращается к апологии норм и законов, изображаемых как вневременные сущности. Гегель даже заявляет, что нельзя задавать вопрос об их происхождении, что нормы не должны оправдываться перед мышлением. «Нравственное настроение именно в том и состоит, чтобы быть неколебимо твердым, стоять на том, что́ правильно, и воздерживаться от всякого колебания, расшатывания и умаления его» [1]. Гегель со всем его историческим чутьем останавливается, стало быть, сознательно перед нормами: он провозглашает их «священными» и отказывается применять диалектический метод, отказывается подвергать их историческому истолкованию. Это отражение — наряду со многими другими — слепого уважения немецкого филистера нормы и закона.

г) Этап духа

После рассмотрения сознания и разума «Феноменология духа» трактует тот этап, в котором разум превратился в дух, момент, в котором дух считает себя всей действительностью.

Для спиритуалиста Гегеля этот этап, конечно, важнейший, он представляет собой «возведение разума в истину», подтверждение иллюзии всемогущества духа. Дух, утверждает Гегель, выше разума потому, что в то время как разум имеет еще дело с внешними вещами и раздвоен между мышлением и объектом, дух остановился, наконец, у себя дома, закончил свою одиссею, возвращается на родину, с твердым убеждением, что он есть *«сущая в себе* и *для себя*

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 231.

сущность, которая вместе с тем представляет себя в качестве сознания действительной и самой собой»[1].

Гегель определяет дух как *моральную действительность*; определение, не допускающее никакого сомнения в этическом происхождении гегелевского спиритуализма. Сам Гегель заботится о том, чтобы уточнить и подчеркнуть свою спиритуалистическую позицию и одновременно свое отличие от субъективного идеализма. Если раньше, анализируя этап разума, он дал определение: «действительность — это убеждение сознания, что оно является всей действительностью», — теперь он считает это определение неудовлетворительным. В целях обоснования своего спиритуалистического воззрения Гегель предлагает определение духа, который для него есть «*основа* и *исходный* пункт действования всех... их конечная цель»[2]. Однако таким определением и особенно анализом духа как «объективного духа» Гегель, по существу, возражает против субъективистской теории, обоснованной романтиками и принимаемой и поныне многими буржуазными философами.

В то время как романтическая теория (Новалис) и вообще субъективистская теория духа переводит дух в индивидуальную «пещеру» (используя образ Бэкона), Гегель наряду с Гете борется за то, чтобы выявить объективный характер жизни и творений духа. Более того, выражая демократические, просветительские тенденции этого периода, Гегель выявляет *народные корни* духовной жизни: «*поскольку он* есть *непосредственная истина,* есть *нравственная жизнь народа*; он — индивид, который есть некоторый мир»[3].

В противоположность романтикам, вроде Фр. Шлегеля, или своим собственным позднейшим последователям (братья Бауэры), стоявшим на аристократических позициях и «разрешавших» духовную жизнь только для избранных, Гегель считает, что духовный кругозор открыт всем, духовные ценности являются результатом действия всех.

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 233.
[2] Там же, стр. 234.
[3] Там же, стр. 235.

Согласно его идеалистической теории истории, дух осуществляется в развитии истории через людей. Но это осуществление не есть произведение определенных личностей, а «всеобщее *произведение*, которое создается действованием всех и каждого как их единство и равенство...» [1]

Следовательно, одиссея духа не есть поворот индивида спиной к миру, не есть эгоистическое отступление и аристократическое противостояние жизни других, и особенно народа, а есть переплетение разочарованией, вызванных действительностью, с желанием отразить все-таки реальную жизнь, связи между индивидом и массами. Гегелевский возврат к самому себе, сколько бы ни возражали против него, не имеет, стало быть, субъективистского смысла. Каждый индивидуальный дух не ищет самого себя, а все ищут нечто общее, объединяющее их, объективный мир духовных ценностей — познание и созидание. Общее действие, солидарность в общественно-политической борьбе выступают, однако, в скрытой форме.

Если мы учтем эти положительные черты, как и ограниченность гегелевской позиции, мы сможем понять, что́ внес Гегель нового в историю идеализма, и вместе с тем, что он оставил для решения научной философии.

Гегель — это диалектик, который отвергает статическое, метафизическое понятие о разуме и духе так, как использовал их предшествующий ему идеализм, за исключением Лейбница. Дух или разум не представляют собой у Гегеля неизменное данное или метафизическое «дно» вещей, окаменелую основу, над которой движутся явления. Дух, как мы видели, считается основой, корнем вещей (Grund) и «задачей или целью деятельности» всех, продуктом «деятельности всех». Хотя спиритуализм Гегеля является выражением политического бессилия буржуазии и теоретической кристаллизацией компенсации, он содержит, однако, новые элементы по сравнению с античным, средневековым и новым идеализмом его предшествен-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 234.

ников: *требование*, демократическое стремление к деятельности *всех*. Эти черты, конкретно определяемые политическими требованиями немецкой буржуазии, придали концепции о духе диалектический характер; дух есть *одновременно* начало и цель, «исходная точка делания всех, их конечная цель».

Что касается этического характера гегелевского спиритуализма, то хотя он и показывает нам, что Гегель, в сущности, не преодолел позиции Канта и Фихте, позиции «теоретического обоснования действия» (Маркс), здесь нужно выявить некоторые положительные стороны, связанные с демократическими элементами у просветителя Гегеля.

Элементы этики, которые можно выделить как в ранних произведениях, так и в «Феноменологии», показывают нам наброски этики демократического просветительного характера, в которой центральной темой является подчинение индивида коллективу. На этой точке зрения Гегель остается до 1816—1817 годов. Начиная характеристику духа, Гегель усиленно подчеркивает общественное содержание духовной объективизации, добровольное самопожертвование, самоотдачу индивида, его сознательное подчинение чему-то высшему, выходящему за пределы его индивидуальных сил. Дух в качестве «нравственной жизни народа» изображается как истинно реальная сила в мире; им, его благами питаются и живут индивиды. Индивиды подчиняются коллективному духу народа, но их творчество, духовная жизнь не могли бы существовать, если бы они не приобщались к коллективному духу. Показательно, что этот взаимный обмен благами, это одновременное «давать и брать», это духовное взаимодействие между индивидом и народом считаются Гегелем жизненными, они есть «...момент *делания*... душа и движение субстанции...», то есть духа.

Насколько ошибочна спиритуалистическая позиция Гегеля как мировоззрение, как «система», настолько ценен диалектический анализ взаимопроникновения индивида и общества в духовном плане. Пока в «Феноменологии» Гегель развивает зародыши теории

«объективного духа», зародыши, которые мы видим и в ранних произведениях; эту теорию он разовьет впоследствии в произведениях, касающихся проблем философии истории и культуры, философии искусства, истории философии и т. д. Как увидим дальше, теория «объективного духа» является идеалистической концепцией, которая скрывает классовый характер форм общественного сознания. В ходе эволюции его теории объективного духа и даже позже, когда в его творчестве зазвучали шовинистические и расистские ноты, Гегель защищал тем не менее положение о превосходстве коллективного духа над индивидуальным.

В «Феноменологии духа» Гегель намеревался показать, каким образом дух достигает высшей фазы, своей «истины», «нравственного мира», после того как проходит через *право*, *культуру*, *религию*. Эти его создания, подчеркивает Гегель, есть объективные формы не индивидуального сознания, а определенного «мира».

Последовательность этих объективных духовных форм, конечно, спорна. Как и в других случаях, Гегель не защищает эту последовательность научными, историческими или социологическими аргументами. Он исходит из положения, что право представляет собой абстрактную, формальную ступень, на которой дух находит себя в своей разорванности, в низшем по отношению к нравственности положении. Гегель считает, что в действии дух раздваивается, разлагается на субстанцию и ее сознание по той причине, что изолированное сознание отделяется от духа, который противопоставляется ему как цель. Впоследствии Гегель приходит к выводу, что в «нравственном действии» уничтожается разобщенность, изолированность действия от нравственности. Тем не менее очень ценна констатация Гегеля, что, подобно тому как восприятие открывает в вещах множество свойств и качеств, точно так же «нравственное восприятие» открывает в каждом положении в жизни, в каждом случае, когда человек должен действовать, «...действительность (составленную) из многих нравственных отношений». Но как разрешается это переплетение отношений?

Посредством классификации в индивидуально-общественном. Индивидуальное сознание не оторвано или не чуждо общему, то есть коллективному, оно не есть «случайное единичное сознание», а средство необходимого осуществления коллективного духа.

Не будучи в состоянии изобразить духовные явления на основе строго исторического анализа, Гегель исходит тем не менее из отношений между индивидом и коллективом в «естественном состоянии» общества. А это значит, что у Гегеля нет той робинзонады, которую высмеивали Маркс и Энгельс еще у Дюринга. Для Гегеля индивидуальный дух искони был включен в коллективность. Дух, «как *действительная субстанция* он есть *народ*, как *действительное сознание*, — *гражданин* народа» [1]. Гегель очень ясно выражает положение, что народ дает *реальность* индивидуальному духу, народ есть реальность духа. Принадлежность семье оценивается Гегелем как низшая форма, как «бессознательное» состояние индивида, потому что семья ниже народа, семейные связи не поднимаются до высокой ступени, на которой стоит коллективность. Семья представляет собой только «непосредственное нравственное бытие», в то время как коллективность представляет моральность «...которая образуется и сохраняется через *труд* для общего...» [2] Отношение между индивидом и семьей, хотя и является отношением части к целому, нельзя сравнивать с отношением между индивидом и народом. Народ, коллективность выделяет индивида из узких семейных отношений, чтобы «...привлечь его к добродетели, к жизни для всеобщего и во всеобщем». Поскольку человек является только членом семьи, постольку он остается захваченным «несущественными» отношениями семьи, так как, «будучи действительно и субстанционально лишь гражданином, единичное лицо, поскольку оно не является таковым и принадлежит семье, есть лишь тень бесплотная и нереальная».

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 237.
[2] Там же, стр. 238.

Гегель чувствует необходимость строго осудить мелкобуржуазный индивидуализм, ограничивающий жизнь узким кругом семьи, так что никакой термин не кажется ему достаточно сильным. Эта жизнь есть смерть, она не есть *действие сознания*.

Сила, с которой Гегель ставит вопрос о подчинении индивида коллективу, части целому, бесспорно, отражает новые политические потребности, рост политического сознания, сознание необходимости подчинения индивида требованиям политической борьбы немецкой буржуазии. Требование действия — даже в той недостаточно ясной форме, в которой оно было выражено у немецких идеологов, — вызывало необходимость обоснования подчинения индивидуальных интересов общественным интересам. Если Фихте в условиях войны 1813 года удалось дать весьма актуальный пример того, что должно означать самопожертвование индивида для блага родины, Гегель наиболее глубоко обосновал теоретически это политическое и этическое требование.

Нужно отметить одну вещь, очень важную для объяснения гегелевской диалектики: *политическое и этическое*, демократическое и просветительное *убеждение* в необходимости подчинения части целому *подтверждало методологическое требование гегелевской диалектики, что «только целое представляет собой истину»*. Подобно тому как индивид, оторванный от коллектива, «мертв», безжизненная тень и может приобрести жизнь, только вновь включившись в жизнь коллектива, точно так же всякое явление приобретает смысл только в свете целого.

Гегель не ограничивает, в сущности, юридические и этические права коллектива по отношению к индивиду. Если индивид в моральном отношении не может существовать без коллектива, то нет ничего более естественного, чем «отрицание» индивида в пользу государства, нет ничего более естественного и более достойного, чем принести индивида в жертву государству. В этот период Гегель еще не имеет в виду прусское абсолютистское государство, восхвалять которое он начнет только в 1821 году в «Основах философии

права». Здесь Гегель по отношению к государству стоит еще на демократических позициях. Гегель поднимает при этом очень интересную проблему, проблему трагического, порождаемого отрывом индивида от государства и столкновением с ним. Он без колебаний встает на сторону коллектива, заявляя, что государство должно душить те тенденции, которые кажутся ему враждебными его принципам. Государство должно сохраниться и защищать себя, и это оправдывает самые суровые его мероприятия против нарушителей норм. Гегель защищает одновременно абсурдную идею, что государство должно время от времени «пробуждать граждан войнами, чтобы не давать им размягчаться, погрузиться в мелочные личные интересы, забыв о своих общественных задачах». Как таковая, эта идея реакционна, хотя она и не связана с шовинистической и милитаристской концепцией, развиваемой позже Гегелем.

Не лишен значения тот факт, что Гегель сжато повторяет необходимость объективизации индивида, требуя «самосознания гражданина определенного народа», связывает этот процесс с более широким процессом перехода от разума к духу. Дух объявляется выше разума, так как он уже стал самосознанием, так как индивидуальный дух сливается со своим объектом, с миром духа, с духовными ценностями. Но, как мы уже видели, этот мир духа не есть нечто внутреннее, а сама общественная духовная жизнь, совокупность норм и ценностей коллективности. Разум — на деле здесь речь идет о теоретическом отношении к миру — считается ниже духа, так как в нем сознание имеет перед собой мир (дух) как *объект*. Стало быть, Гегель косвенно признает, что в гносеологическом отношении между мышлением и действительностью последняя *стоит перед* сознанием, не может быть отождествлена с ним. Но, как спиритуалист, он этическое, в котором дух «находит себя», ставит над теоретическим, в котором дух имеет перед собой вещи, реальные явления, природу и т. д.

В наблюдении, в исследовании природы дух «не находится у себя дома», так как он не создает объек-

та, то есть природы, в то время как в созидании или во всяком духовном проявлении дух *активен*, и в отличие от природы духовные ценности являются результатом его деятельности. «То, что наблюдение знало как найденное уже в наличии, в чем самость никак не может участвовать, здесь — найденные уже существующие нравы, но в виде действительности, которая в то же время есть действие и произведение «находящего» [1].

Этот отрывок проливает свет на мотивы гегелевского спиритуализма. Ясно, что Гегель положил категорию духа в основу своей системы потому, что дух, духовная жизнь представлялась ему способной дать то удовлетворение деятельностью, которую его класс не мог получить в данной социальной действительности.

Но духовное удовлетворение, и это следует помнить, не заключается ни в эгоистических духовных наслаждениях, ни в радостях семейной жизни, являющихся в большой мере объективными: «Отдельное лицо, которое ищет удовольствия в *наслаждении своей единичностью*, находит его в семье, а необходимость, в которой угасает удовольствие, есть его собственное самосознание как гражданина своего народа; или: это есть знание *закона сердца* как закона всех сердец, знание сознания *самости* как признанного всеобщего порядка; это *добродетель*, которая наслаждается плодами того, что принесено ею в жертву» [2].

Это «целое», в котором индивид живет, хотя Гегелю и не достает точных подробностей, необходимых для характеристики политического строя, описывается им в демократическом, республиканском духе. Речь идет об экономическом и правовом равновесии между социальными прослойками и индивидами; при нарушении равновесия «правосудие» восстанавливает равенство. Это правосудие, пишет Гегель, не есть «чуждая, по ту сторону находящаяся сущность», оно является «правосудием *человеческого права* — право-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 245.
[2] Там же.

судием, которое возвращает во всеобщее вышедшее из равновесия для себя бытие, независимость сословий и индивидов — оно есть правление народа» [1].

Отражая расхождение между моральным демократическим идеалом и правовой действительностью общества, в котором он жил, Гегель считает право низшей формой, формой, лишенной духа (geistlos).

С юридической точки зрения каждый индивид проявляется как независимый, как самостоятельная «субстанция». Он кажется ему разобщением единства целого. «Итак, личность здесь выступила из жизни нравственной субстанции... из непосредственного *духа*, который есть всеобщая господствующая воля всех и в равной мере их покорное служение» [2].

Гегель не без основания ссылается на стоиков, подчеркивавших самостоятельность и независимость индивидуума по отношению к государству, стремившегося к отделению от коллектива, к атараксии или полному безразличию, подразумевавшему и безразличие к общественным треволнениям. По Гегелю (использующему здесь парадоксальную терминологию), отделение от жизни коллектива означает для индивида вступление в «действительный мир». Выражение «действительный мир» имеет пренебрежительный смысл, так как он противоположен духовному миру. «Действительный мир» — это та совокупность экономических, правовых и социально-политических отношений, которые Гегель обобщенно включает в термин «Rechtszustand». Это «правовое состояние» объявляется отрицательным, так как оно ниже состояния духовности, состояния, которое предполагает совершенную спаянность между индивидом и государством. Правовое состояние является, стало быть, не выражением умаления материальных и юридических отношений, а, как мы увидим, выражением последовательного порицания того строя, в котором индивид не имеет ничего общего с коллективными интересами,

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 245.
[2] Там же, стр. 257.

строя, в котором неограниченно господствуют эгоизм, жадность и грубая сила.

Гегель говорит, что в правовом состоянии человек имеет на деле опыт, познание утраты «своей реальности и свою совершенную несущественность, и обозначать индивида *персоною* есть выражение презрения» [1].

Все стрелы, направляемые Гегелем против лица, есть выражение враждебности демократа и просветителя Гегеля к эгоистическому и анархическому индивидуализму. Лица — это индивиды, уничтожающие единство стремлений коллектива, распыляющие его органическое целое на «личные атомы». Лицо обладает реальностью, но это «несущественная» реальность, потому что существенное представляет собой гармонию между индивидом и коллективом.

Отрываясь от коллективных интересов и чаяний, упрямо и яростно противопоставляя себя им, изолированный индивид порождает состояние враждебности, разъединения и борьбы, совершенно противоположное состоянию слияния индивида с коллективом, слиянию, представлявшему собой политический и духовный идеал просветителя Гегеля.

Гегель в ярких красках изображает картину яростного столкновения индивида, сосредоточивающегося только на своих эгоистических интересах, с обществом. На деле речь идет не только о тех или иных индивидах, изолирующихся и противопоставляющихся обществу; мы имеем перед собой картину разложения отношений, носящих коллективный характер, на бесконечное множество индивидов, интересы которых ожесточенно сталкиваются между собой. Гегель описывает их как «хаос духовных сил», которые «движутся в диком разгуле... беснуясь и сокрушая друг друга» [2].

Эта картина неизбежно напоминает другую картину жестокого столкновения индивидуальных интересов, картину, описанную Гоббсом в его теории

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 259.
[2] Там же, стр. 258.

«войны всех против всех». Как известно, Маркс видел в картине, изображенной Гоббсом, верное отражение, имеющее большое документальное значение, капиталистических отношений упорной конкуренции и соперничества в эпоху первоначального накопления капитала.

Не вдаваясь в социологические уточнения, Гегель намечает тем не менее энергичными штрихами портрет угнетателя-капиталиста: «Зная себя, таким образом, как совокупность всех действительных сил, этот господин мира есть чудовищное самосознание, которое чувствует себя действительным богом» [1].

Гегель не указывает точно, о ком он говорит, но не исключено, что под этим общим типом угнетателя он имеет в виду и современного капиталиста. Весьма красноречива черта самосознания власти, силы, на этот раз реальной и проявляющейся, пишет Гегель, в разрушительном влиянии, оказываемом на своих «подчиненных». Следовательно, эта власть проявляется в рамках отношений угнетения и эксплуатации. Отвращение просветителя к столь нечеловеческим отношениям так сильно, что Гегель дальше уже не выявляет положительного характера капиталистического развития, чего Гете, например, не забывает сделать в «Фаусте». Гегель видит в первую очередь разрушительную ярость капитализма, который является «чистым опустошением» и в то же время «отречением от самосознания».

Эта суровая действительность бесчеловечных отношений именуется Гегелем отчужденной действительностью, или миром отчужденного духа.

Само это название и энергия, с которой Гегель клеймит нечеловеческие отношения, есть естественное проявление отвращения просветителя к грубой действительности, находящейся в вопиющем противоречии с гуманистическими идеалами просвещения.

Вспомним при этом, как волновало Гете и Шиллера то же явление несоответствия между гуманистическими мечтаниями и уродливой действитель-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 259.

ностью истории. С точки зрения спиритуалистского гуманизма мир яростных столкновений материальных интересов выступает как отчуждение духа. Этот мир, однако, принимается как реальный, как объективный; Гегель не позволяет себе скрыть эту действительность в субъективистской формуле Шопенгауэра «Мир — мое представление» или в спекуляциях Бруно Бауэра. Поэтому, сравнивая Гегеля в «Феноменологии» с Бруно Бауэром, Маркс и Энгельс писали: «... Наконец, само собой понятно, что если «Феноменология» Гегеля, вопреки своему спекулятивному первородному греху, дает по многим пунктам элементы действительной характеристики человеческих отношений, то г-н Бруно и компания, наоборот, дают лишь бессодержательную карикатуру...» [1] В. И. Ленин был согласен с оценкой, данной Марксом «Феноменологии» [2].

Гегель далек и от мелкобуржуазного шопенгауэровского пессимизма. Он считает равно объективными и мир духа, и мир действительности, в котором он живет; его усилие, как и усилие Гете, направлено на то, чтобы найти решение, заключающее в себе эти два мира, вопиюще противоречащие друг другу. Опыт с действительностью, познание этой жестокой действительности считается Гегелем даже необходимым моментом в самом развитии духа. Можно было бы сказать, что диалектика осуществления духа не может перепрыгнуть через отчуждение. С этой точки зрения на основе фундаментальных положений марксизма мы можем исторически понять социалистический гуманизм как конечный этап духовной жизни (в историческом смысле), который прошел через отчуждение и оставил его позади, открывая широкие перспективы свободному человеку.

Духу, стало быть, в концепции Гегеля, не выпала судьба линейной эволюции. Дух, пишет Гегель, «образует себе не *один* только мир, а мир удвоенный, разделенный и себе противоположный» [3].

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 211.
[2] См. В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 34.
[3] Гегель, Соч., т. 4, стр. 261.

Гегель переходит затем к анализу диалектического отношения между действительным и духовным миром под несколько измененным углом зрения. Если до сих пор действительный мир правового состояния, лица и т. д. выступал как упадок уже существующего духовного мира, то теперь речь идет о явлении созидания духовного плана как следствия отчуждения. Гегель говорит, что первый мир — это мир действительности, или мир отчуждения духа, «а второй мир есть мир, который дух, поднимаясь над первым, сооружает себе в эфире чистого сознания» [1]. Можно утверждать, что здесь мы имеем перед собой внезапное и глубокое обнажение самих корней бегства в мир спиритуализма как Гегеля, так и его современников. Это высказывание не имеет характера исповеди и вместе со знаменитыми стихами Шиллера о воздушном царстве мечтаний является ценным свидетельством о причинах бегства немецких просветителей в мир спиритуализма: они напуганы историей, глубоко страдают от ее грубости.

То, что мы назвали диалектическим отношением между двумя мирами, сосредоточивается, по Гегелю, в явлении отчуждения. Он тонко замечает, что новый мир, созданный для себя духом, хотя и противоположен отчуждению, не свободен от него, «скорее есть только другая форма отчуждения, которое в том и состоит, что обладает сознанием в двоякого рода мирах, и которое объемлют оба. Здесь, следовательно, рассматривается не самосознание абсолютной сущности, как оно есть в *себе* и для *себя*, не религия, а *вера*, поскольку она есть *бегство* из действительного мира и поскольку она не есть, стало быть, *в себе* и *для себя*» [2].

Гегель касается здесь проблемы религии, но не углубляет ее. Нужно отметить тот факт, что, как мы уже видели и в анализе «несчастного сознания», Гегель с позиций своей этики определяет религию как уход от действительности. К религии как моменту

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 262.
[2] Там же.

развития духа он вернется позже. Гегель вновь обращается при этом к анализу духовного осуществления или объективизации, переплетая его с анализом явления «образования». Образование есть, по сути, сторона или форма конкретного проявления объективизации. Образование означает переход от естественных способностей человека к духовной жизни, означает открытие индивидом самого себя в его духовной самости. Гегель здесь существенно приближается к диалектическим формулировкам, данным Гете. Подобно тому как Гете требовал, чтобы мы культивировали качества, а не особенности, точно так же и Гегель говорит о необходимости диалектического уничтожения естественной, индивидуальной особенности, так как «особенность какой-нибудь натуры, становясь целью и содержанием, есть нечто *бессильное* и *недействительное*» [1].

Действительность, то есть духовную ценность, индивид приобретает, только выходя за пределы своих обязанностей, превращая их в средства осуществления общих норм, общих ценностей. «Движение индивидуальности, осуществляющей свое образование, есть поэтому непосредственно становление ее как всеобщей предметной сущности...» [2] На этот раз процесс отчуждения от себя, или самоотречения индивида, является чем-то положительным, находится на службе ценностей. Как и Гете, Гегель провозглашает основной этический принцип объективизации: самоотречение индивидуальности, выход ее за свои пределы. Только через это уничтожение или диалектическое преодоление себя осуществляется дух: «Das Selbst ist sich nur als aufgehobens wirklich».

Как мы видели, для просветителя Гегеля действительность неравенства и грубой силы является, как и для французских просветителей, отвратительной действительностью. Он не колеблясь решительно классифицирует эту действительность как «плохую». Именно поэтому он не отказывается от стремлений к

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 264.
[2] Там же.

общественным преобразованиям, от идеала демократического государства. Гегель продолжает говорить о государстве, как о той силе, которая «воплощает волю всех граждан, в которой индивид, таким образом, находит, что тут выражены, организованы и приведены в действие его основа и сущность» [1]. К этому идеалу демократического государства индивид должен относиться с любовью и уважением. Гегель отмечает два типа сознания: «благородное» и «низкое», которые он характеризует в зависимости от их отношения к республиканскому государству. «Благородное» сознание находит себя, располагается в демократическом государстве, оно не презирает и богатства, так как последнее получает правильное использование. Низкое сознание не переносит государственного управления, видит в нем удушение его независимости, ненавидит власть, из нужды подчиняется и готово во всякую минуту взбунтоваться.

Благородное сознание настолько сливается с государством, что ставит его цели выше личных, идет до самоотрицания. «Оно есть героизм *служения — добродетель*, которая жертвует единичным бытием для всеобщего» [2]. Гегель отмечает здесь двойственность диалектического процесса: индивид посредством жертвы, служения государству преобразуется в своей сущности, приобретает субстанцию, государство посредством того же процесса приобретает действительность. В служении индивид «отчуждается», но теперь мы имеем дело с совершенно положительным «самоотречением», так как из него вытекает уважение к самому себе и к другим. В таких индивидах государство, которое иначе осталось бы абстрактным общим явлением, приобретает содержание, жизнь, становится реальной силой. Таким образом, Гегель намечает крупные глубоко диалектические вехи диалектических отношений между индивидом и государством.

Не будучи в состоянии иллюстрировать вышеописанное явление конкретными историческими приме-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 269.
[2] Там же, стр. 270—271.

рами, Гегель касается тем не менее отношения между феодальным государством и вассалами, между абсолютным монархом и дворянами, направляя стрелы против тех, кто «вопреки своим разговорам об *общем* благе сохраняет за собой свое *особое* благо и склонен эту болтовню об общем благе превратить в суррогат практической деятельности» [1].

Как бы по аналогии с гетевской сатирой на феодальных дворян в «Рейнеке Лисе», Гегель с презрением и иронией говорит о «героизме лести», которым пользуется абсолютный монарх.

Достигнув этого пункта, Гегель заметно приближается к диалектической идее оправдания революции против абсолютистской власти и против богатства. Сила правления (абсолютистского) основывается на служении льстецов и потому носит в себе зародыш разложения. И на этот раз, как и в диалектике «господин — раб», Гегель выявляет диалектический момент образования «слуги», его пробуждения и восстания против силы. На этот раз бунт уже не порицается, а оправдывается, так как это бунт не против коллектива, а против тирании. В очень туманной, крайне завуалированной форме и тем не менее довольно прозрачно выступает диалектическое движение понятий, отражающее реальную объективную диалектику, угаданную в общественно-политических отношениях общества. «В этом мире на опыте узнается, что ни *действительные сущности* власти и богатства, ни их определенные *понятия* — хорошее и дурное, или сознание хорошего и дурного, сознание благородное и низменное — не обладают истиной, а все эти моменты скорее извращаются друг в друге, и каждый есть противоположность самого себя» [2].

Конечно, диалектика Гегеля не является оружием против эксплуатации, не является оружием решительного преобразования истории, — это значение диалектика приобретает только с появлением марксизма. Гегель использует диалектику с позиций просвети-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 271—272.
[2] Там же, стр. 279.

теля, живущего созерцанием; у него господствует теоретический интерес к диалектике духа, а не революционные выводы, которые можно сделать из противоречий общества. Даже вышеуказанная цитата, как и многие другие, показательна в этом отношении. Гегель теоретически созерцает, как «все эти моменты превращаются один в другой»; далее он пишет: «...все моменты оказывают всеобщую справедливость друг по отношению к другу»[1]. Стало быть, он не хочет *выбрать* определенный момент, занять категорическую позицию за или против силы или богатства, за или против добра или зла, а довольствуется их нейтральным описанием. Он стоит на позиции описания эволюции духа, и с этой позиции «...истинный дух есть единство абсолютно раздельного; он начинает существовать... в качестве их центра».

Сам этот термин «die Mitte» — середина, средняя линия — довольно красноречив и не нуждается в комментариях. Гегель усматривает связь «Mitte» с речью и разумом. Он утверждает, что «бытие» средней линии, а скорее ее выражение — в речи, разуме, в теории. «Эти суждения и разговоры поэтому суть истинное и неодолимое, пока они преодолевают все, они — то, что *единственно подлинно* важно в этом реальном мире»[2]. *Значит, важно думать о противоречиях*, а не решать их практически. «Каждая часть этого мира достигает того, что ее дух (sein Geist) выражается, или того, что о ней остроумно (mit Geist) говорится и выражается, что́ есть она»[3]. Следовательно, идеолог буржуазии, не решающийся на действие, ясно излагает свою созерцательную концепцию, своеобразный созерцательный телеологизм: мир существует для того, чтобы его выражать теоретически! Признавая, таким образом, политическое бессилие своего класса, Гегель пытается тем не менее диалектически охватить установленные им противоречия. Эта попытка передать все арии музыки быта, спетые на всех тонах, эта

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 280.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 282.

смесь «сумасшествия и искажения» — Гегель цитирует здесь знаменитое произведение Дидро «Племянник Рамо» — может показаться скандалом для здравого смысла, для «честного сознания». Тем не менее диалектика должна сказать свое слово, так как в этом диалектическом отражении — «мудрость природы». Невозможно, «что Разум должен отказаться от духовного сознания, которого он достиг, что он должен разросшееся богатство своих моментов погрузить обратно в простоту естественного чувства и снова впасть в дикость и в близость к животному сознанию»[1]. Даже если в первый момент диалектика кажется «искажением», перевертыванием и путаницей всех понятий и явлений, последние проясняются благодаря силе мышления. Результатом является понятийное выражение самой действительности. Диалектика может казаться вначале «обманом», «бесстыдным» беспорядком, но именно «бесстыдство, высказывающее этот обман, есть величайшая истина».

Гегель называет это сознание противоречий «разорванным сознанием или сознающим себя состоянием разрыва». В последовательности моментов духа это сознание не представляет собой конечного этапа, но является тем не менее выражением сущности, или, лучше сказать, жизни или диалектики действительности. В сопоставлении, которое Гегель делает между этим сознанием и религией, — хотя он и не может отказаться от идеи или требования синтеза между умозрением (Einsicht) и религией, — важно, что Гегель характеризует область религии как нереальную. Гегель считает, что вначале умозрению недостает содержания, а вере — понимания; но оба они являются якобы высшим моментом по отношению к этапу «образования», или культуры. Как и в своих ранних произведениях, здесь он не может отказаться от мысли о примирении просвещения с религиозностью.

Умозрение еще не есть самосознание духа, не есть еще чистое понятие; в этой связи более понятной становится критика Гегелем умозрения как односторон-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 289.

него момента, как момента, в котором дух еще не осуществлен: «Это чистое здравомыслие, стало быть, есть дух, который взывает ко *всякому* сознанию: будьте *для себя самих* тем, что вы все есть *в себе самих*,— будьте *разумными*» [1].

Однако здесь проблема умозрения только поставлена. Гегель переходит к более конкретному ее исследованию, анализируя идеологические позиции немецкого просвещения (Aufklärung). Гегель понимает просвещение как борьбу умозрения, рационального мышления против веры, взятой в широком смысле, включающей всякое проявление косности, суеверия. Но у Гегеля критика переплетается с усвоением просветительских идей. В этом основная причина превосходства гегелевской точки зрения над философией Фихте или других идеологов романтизма. Гегель может критиковать недостатки и поверхностность плоского просветительства, но он не выступает против основных принципов просвещения — демократизма и рационализма, так как он сам в это время стоит еще на позициях просвещения.

Позиция Гегеля по отношению к просвещению является новой иллюстрацией его исторического чутья, его способности понимать историческую необходимость каждой эпохи, особенно с точки зрения ее духовного содержания. К тому же Гегель тонко понимает «отрицательность» проявлений духа, который определяет себя критикой, отрицанием (скептицизм и т. д.). Но ни историческое чутье, ни усвоение критической отрицательности — и то и другое суть проявления диалектики — не существовали бы, если бы философия Гегеля не была глубоко связана с антифеодальным содержанием просветительства. Выразителен тот факт, что в начале главы «Aufklärung» Гегель рассматривает *борьбу просвещения против суеверий*. Но не только это, вся глава проникнута убеждением, что феодальный обскурантизм имеет свои корни в феодальном строе. Этим объясняется факт, почему Гегель не нападает на просвещение, и это вызывает удивле-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 289.

ние и остается загадкой для буржуазных истолкователей: в действительности он солидарен с борьбой просветителей против абсолютизма как политического и идеологического явления. А критика, которой он подвергает просвещение, есть критика с позиций диалектического преодоления просветительства, а не с враждебных позиций.

Спецификой немецкого просвещения, как мы уже видели, было примирение с религией, а не атеизм. Гегель преодолевает просветительство благодаря своему диалектическому мышлению, благодаря своему глубокому историческому чутью, а не благодаря отличному от просветительства отношению к религии. Поэтому он утверждает, что между просветительским рационализмом и верой существует принципиальная возможность примирения, так как оба момента принадлежат одной и той же «субстанции».

Сурово критикуя эту тенденцию к примирению, свойственную не только Гегелю, но и Лейбницу, Лессингу и Гете в разнообразных оттенках, мы должны в первую очередь оценить резкое выступление просветителя Гегеля против обскурантизма и деспотизма.

Гегель говорит: «...деятельность по отношению к нечистым намерениям (Absichten) и превратным взглядам (Einsichten) этого мира» [1], в то время как просвещение иллюстрирует собой «умозрение и чистые намерения». Просвещение определяется, по Гегелю, сознательным противопоставлением, активным противопоставлением себя вере, «...оно знает веру как то, что́ ему — разуму и истине — противоположно» [2]. Разум вполне понимает, что вера является только «сплетение суеверий, предрассудков и заблуждений», а религиозное сознание — «царством заблуждений». Но речь идет не только об этом; Гегель хочет раскрыть плохие намерения, античеловеческую общественную основу веры. В этом отношении Гегель говорит так же, как и французские атеисты. Он показывает, что «...масса есть жертва обмана со стороны *духовенства*,

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 289.
[2] Там же, стр. 291.

которое осуществляет свое завистливое тщеславие — быть единственным обладателем здравых взглядов, равно как и всякое другое своекорыстие, и в то же время вступает в заговор с *деспотизмом*» [1]. С особенной проницательностью Гегель показывает, как феодальное государство использует религию: это — государство, которое «возвышается над плохим умозрением массы и дурным умыслом духовенства», так как хочет использовать церковь и религию против толпы. Феодальное государство пользуется глупостью, невежеством масс, чтобы обманывать их, чтобы одурачить их с помощью мошенничества попов. В сущности, абсолютный монарх презирает как попов, так и народ, предпочитая «...выгоду спокойного господства и удовлетворения своих желаний и произвола, но в то же время представляет собой ту же тупость здравомыслия — то же суеверие и заблуждение» [2].

Переходя к тонкому анализу рациональных просветительских средств борьбы против обскурантизма и деспотизма, Гегель различает две стороны борьбы: сторону, так сказать, идеологическую, направленную против обскурантизма, которая действует, «освобождая это честное умозрение и его наивную сущность от предрассудков и заблуждений...», и политическую сторону, направленную против обмана попов и феодального угнетения. Гегель подчеркивает взаимопроникновение этих двух сторон: освобождая сознание масс от предрассудков, освобождаясь от обскурантизма, разум «...вырывает из рук дурного умысла реальность и власть его обмана, чье царство имеет свою *почву* и материал в не дошедшем до понятия сознании общей массы» [3].

Гегель образно описал идеологическое действие просвещения: умозрение расширяется и распространяется сначала, как «благоухание» в воздухе, потом проникает, атакует и подрывает, как зараза, от которой никто не может уберечься. Когда обскурантизм

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 291.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 292.

пытается реагировать, перейти в контрнаступление, — уже слишком поздно, так как болезнь «...поразила самую сердцевину духовной жизни, а именно сознание в его понятии, или самое его чистую сущность; поэтому в нем и нет такой силы, которая могла бы превозмочь заразу» [1].

Мы знаем из истории немецкого просвещения, что Гегелю действительно удалось проникнуть в суть немецкой духовной жизни, что он проник в самое сердце теологии (Реймарус, Эдельман и т. д.). Гегель передает это явление в своей абстрактной, не точной манере, используя наводящий на размышление образ: зараза мышления есть теперь невидимый дух и проникает внутрь кумиров, которые в определенный день падают бездыханными.

Страницы, на которых Гегель раскрывает — хотя и абстрактно-исторически — прогрессивную роль немецкого просвещения, могли быть написаны только философом, для которого просветительство было сильным и живым течением. Здесь, как и в других местах «Феноменологии», Гегель проявляет себя достойным преемником Лессинга и Дидро, достойным современником и товарищем Гете по борьбе.

Второй важный аспект гегелевского понимания просвещения — это диалектическая критика ограниченной рационалистической, просветительски-метафизической концепции религии. Гегель представляет эту критику в свойственной ему идеалистической манере: как выражение имманентной диалектики духа. По его мнению, «умозрение» идет настолько далеко, радикально и односторонне по пути отрицания веры, что уничтожает самого себя и переходит в свою противоположность. «То, что́ чистое здравомыслие провозглашает как свое «иное», то, что́ оно провозглашает как заблуждение или ложь, может быть только оно само; оно может осуждать лишь то, что́ есть оно само» [2]. Другими словами, религия также есть форма или момент духа, как и умозрение. Ясно, что эти сравнения

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 293.
[2] Там же, стр. 294.

можно было делать только с позиций терпимости и компромисса с религией. На этот раз Гегель пытается трактовать вопрос исторически, он хочет показать ошибку тех метафизиков-просветителей, которые видят в религии только заблуждение и, следовательно, не видят исторически определенной, объективной необходимости форм религии, не понимают ее объективного и диалектически обусловленного содержания.

С самого начала Гегель упрекает просвещение в рационалистской ограниченности, которую впоследствии критиковали и Маркс и Энгельс. Гегель показывает, что для просвещения «то, что неразумно, не имеет *истины*, или то, что не постигнуто в понятии, *не существует*» [1].

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс положительно оценили критику утилитарной концепции просвещения со стороны Гегеля [2].

Но задача диалектики состоит в том, чтобы объяснить и *иррациональное,* показать научно, *как* возникли, например, фантастические представления, мистические понятия. То, что делали французские, английские, немецкие и другие просветители, когда они показывали, как сознание масс в классовом обществе было затемнено и отравлено духовенством ради определенных интересов, положительно, но этого недостаточно. Недостаточно потому, что такое объяснение сводило религиозное явление к поповскому обману. «Просвещение говорит об этом так, словно сознанию под видом сущности (für das wesen) подсовывается нечто абсолютно *чуждое* и *«иное»* при помощи какого-то фокуса-покуса фиглярствующего духовенства...» [3] Гегель показывает, что такое объяснение является упрощенческим: чтобы действие обмана дало результаты, должна была существовать для этого благоприятная почва, должна была существовать возможность обмана благодаря самому состоянию масс.

В этом пункте кончаются возможности идеалиста

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 294.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 409.
[3] Гегель, Соч., т. 4, стр. 296.

Гегеля научно проследить проблему происхождения и общественной функции религии. Он мог угадать диалектику религиозных представлений, тот факт, что они имеют определенное содержание, то есть необходимы религиозному сознанию, а не навязаны механически, извне, посредством обмана. Ему удалось уловить специфическую черту религии — «бегство» от действительности, еще ранее он глубоко проник в диалектику «несчастного сознания». Но чтобы последовательно развить все эти ценные идеи, чтобы осуществить действительно научный синтез, необходимо было создать материалистическую историческую основу для объяснения религии. Эту задачу мог разрешить только марксизм. Гегель угадал диалектику возникновения и функции религии; только марксизму удалось показать экономические и социальные причины возникновения религии.

Однако ценная, хотя и неполная критика просветительской концепции религии сопровождается у Гегеля защитой религии. Отражая политическую неуверенность немецкой буржуазии, ее боязнь полностью покончить с религией и отрезать всякую возможность отступления, Гегель оставляет «теоретическую заботу» объяснить «объективно» религиозное явление и переходит, в сущности, к защите религии. Гегель открывает, что «вера имеет против просвещения божественное право, право абсолютного *равенства себя самой* или чистого мышления»[1].

Гегель чрезвычайно ясно выражает попытку примирить просвещение с религией; он не отказывается от общей оценки, данной им просвещению, а старается показать достоинства обеих позиций, оправдать обе позиции как одинаковое выражение или проявление духа. На этот раз Гегель критикует узкий и косный утилитаризм плоского просветительства, который клеймил и Фихте в «Чертах современной эпохи». Критика Гегеля глубже, ибо своей критикой метафизического мышления, как неисторического мышления, он открывает широкие перспективы для исто-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 303.

рического объяснения идеологических явлений. Характерна в этой связи критика Гегелем неспособности плоского просветительства понять диалектику аскетизма как этического и религиозного явления. Для филистера, рассматривающего все через призму полезности, идея отречения от еды и питья абсурдна. Филистер не может понять, что сама полезность — начальная категория, на основе которой нельзя объяснить сложные духовные явления, такие, как моральное сознание.

Однако, указывая на недостатки просвещения, подлежащие критике, Гегель в заключение обращает внимание на то, что в принципе просвещение правильно, он недвусмысленно напоминает о его значении и о слабости религии. Именно просвещение уничтожает раздвоение, приносимое религией, — жизнь в двух мирах, в реальном и воображаемом мире. Просвещение, под действием критического мышления, раскрывает нелепый и иррациональный характер религиозной жизни. Благодаря ему «...вера потеряла содержание, которое наполняло ее стихию, и внутри себя самой погружается в некоторую безжизненную вибрацию (Weben) духа... Так как у веры нет содержания и в этой пустоте оставаться она не может, или: так как, выходя за пределы конечного, которое есть единственное содержание, она находит только пустоту, то она есть *чистое томление;* ее истина есть пустое потустороннее»[1].

Как мы уже видели, Гегель, с одной стороны, пытается примирить просвещение с религией и оправдать их объединение, считая их обоих моментами духа. С другой стороны, он раскрывает недостатки обоих явлений, не высказывая, однако, своего последнего слова о религии. В заключение он возвращается еще раз к недостаточности основной категории этики плоского просветительства — категории полезности. Здесь Гегель показывает, что понятие полезного несамостоятельно, относительно, всегда подчинено опре-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 308.

деленным нормам: нечто полезно для кого-то, не существует полезного в себе. Утилитаризм — тавтологическая концепция, и Гегель в известной мере предвосхитил научную критику утилитаризма Бентама или прагматизма, критику, в которой раскрывается специфическая смесь цинизма и лицемерия, свойственных буржуазной философской концепции.

Чистое умозрение, сосредоточивающееся на полезном, показывает Гегель, тормозит самого себя, топчется на месте, закрывает свой горизонт, так как оно «...не достигло еще *единства* бытия и понятия...» Прагматистская философия выступает против всех остальных точек зрения, и вместе с тем она сама лишена содержания. Однако мышление, по Гегелю, должно приобрести содержание, наполниться субстанцией, отразить самое себя. Поэтому необходимо преодолеть просветительский прагматизм: дух движется вперед и посредством антитетического скачка переходит к новому моменту, к моменту «абсолютной свободы».

Этот переход, ограниченный отношением между прагматизмом и свободой, искусствен, немотивирован; никоим образом нельзя усматривать какой-либо возможной связи — не говоря уже о причинной связи — между прагматизмом и абсолютной свободой. Но если мы учтем, что этот переход является своего рода выводом из просвещения и его результатом, то обнаружим, что за этим стоят тезисы просвещения: мышление, «культура» могут вызвать преобразование общества, могут вызвать революцию. Хотя глава под названием «Абсолютная свобода и ужас» довольно туманна, намерение Гегеля ввести сюда анализ французской революции довольно прозрачно. Заслуга Гегеля состоит в том, что он, не будучи в состоянии преодолеть ни идеалистически-просветительскую концепцию в объяснении революции, ни типичную позицию немецкой буржуазии по отношению к якобинцам, понимал французскую революцию как выражение свободы и действия масс, как явление широкого исторического размаха.

Следствие революции — «...действительный переворот действительности, новое формообразование

сознания» [1]. Этот глубокий переворот проявляется в уничтожении всего существующего порядка, который «идет ко дну». Дух празднует себя теперь как «абсолютную свободу», «...он есть самосознание, которое проникается тем, что его достоверность себя самого есть сущность всех духовных масс...» Особенно образно характеризует Гегель торжество коллективной воли, воли масс. Дух = массам. Гегель пишет: «...мир для него есть просто его воля [духа — *К. И. Г.*], и эта его воля есть общая воля. И притом эта воля — не пустая мысль о воле... а реально общая воля, воля всех отдельных лиц как таковых» [2]. Теперь в огне революционного действия осуществляется реальный синтез между волями и индивидуальными интересами, так как «...то, что выступает как действование целого, есть непосредственное и созидательное действование *каждого*» [3].

Горячая симпатия просветителя Гегеля к французской революции достигает кульминационного момента в апофеозе революции и свободы: «Эта нераздельная субстанция абсолютной свободы возводится на мировой престол, и никакая сила не может оказать ей сопротивления» [4].

Нужно отметить, что на этот раз оценки Гегелем диалектики: индивидуальный дух — коллективный дух — являются выражением попытки строгого, индуктивного описания преобразования сознания масс в ходе революции. Гегель считает, что до революционного момента дух или понятие имеет характер объекта, так как массы выступают неспаянными, разношерстными. Начало революции означает размывание таких комплексных отличий, массы становятся единым течением или потоком, «...в котором не остается более ничего устойчивого; отрицательное проникло все его моменты». Как видно из цитаты, сила отрицательного конкретизируется в самой силе революции, уничто-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 314.
[2] Там же, стр. 315.
[3] Там же.
[4] Там же.

жающей старый режим. Теперь «...упраздняются все сословия...», на которые разделялось целое.

Несомненно, что в этот первый момент, который Гегель считает положительной стороной явления французской революции, существенное состоит в полном слиянии частного с общим, индивидуальных чаяний, целей, воль — с коллективными. Но это, конечно, не означает полного научного анализа причин и развития французской буржуазной революции, который будет дан только марксизмом, а лишь конкретную иллюстрацию теории этической объективизации, *ее самую высокую ступень*. Индивидуальное действие максимально возвеличивается тем фактом, что единичное сознание «...создает не что-то единичное, а лишь законы и государственные акты» [1].

Это высший пункт положительной оценки революции и вместе с тем начало ее отрицания в «Феноменологии». Как представитель буржуазного индивидуализма, Гегель видит отрицательное в этом полном исчезновении индивидуальной воли, не задаваясь вопросом, является ли самый острый момент революции наиболее подходящим моментом для возвышения индивидуализма. Воодушевление полным слиянием индивида с коллективным потоком заменяет колебания, боязнь утратить свободу. Поэтому Гегель конструирует антиномию, подчеркивая невозможность решения альтернативы: или *абсолютная* свобода (революция), ведущая к уничтожению индивидуальной свободы, или *сохранение* индивидуальной свободы, но тогда нужно отказаться от революции.

С этой первой этической антиномией переплетается антиномия политическая: «Для того чтобы всеобщее могло осуществляться в некотором действии, оно должно сосредоточиться в «одно» индивидуальности и поставить во главе единичное самосознание...» [2], — только таким образом можно *реально* проявить силу, которой располагает теперь народ. Если существует только один вождь, тогда «...в силу этого *все другие отдельные лица* исключены из этого действия в *целом*

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 316.
[2] Там же, стр. 317.

и принимают в нем только ограниченное участие, так что действие не является уже действием *действительного всеобщего* самосознания»[1].

В этой проблеме Гегель не видит никакого решения, никакого среднего пути. Вождь республиканского государства и массы представляются ему как два негибких полюса, как две абстрактные крайности: «На простую непреклонную холодную всеобщность и на разобщенную абсолютную жесткую косность и своенравную точечность действительного самосознания»[2]. Это так называемое расхождение антиномий становится поводом для отрицания революции с буржуазных позиций. Страх буржуазии перед «плебейскими методами» якобинцев заставляет Гегеля порицать революцию, отрицать у нее всякий положительный результат: «Никакого положительного произведения или действия всеобщая свобода создать не может; ей остается только *негативное действование;* она есть лишь *фурия* исчезновения»[3].

Гегель ничего не понял из политической борьбы разных партий во время буржуазной революции во Франции, не видел классового характера этой борьбы. Он порицал политическую борьбу партии как таковую с позиции мелкобуржуазных иллюзий о «единстве» всех. «Только *побеждающая* партия называется правительством, и именно в том, что она есть партия, непосредственно заключается необходимость ее гибели; и наоборот, то, что она есть правительство, делает ее партией и возлагает на нее вину»[4]. Будучи идеологическим представителем буржуазии, Гегель, как и Гете, не мог принять якобинство — последовательно завершенное применение революционных идей. Это отвращение Гегеля к «террору» для него не ново: еще в 1794 году он выражал в письме к Шеллингу свое отвращение к Робеспьеру. Боязнь революционных масс, якобинства была решающей причиной умеренности реформистских стремлений Гегеля. Его

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 317.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 318.

революционный порыв, как и у Гете, удовлетворился культом Наполеона. Но ни Гете, ни Гегелю не удается объяснить политически причины их отвращения к якобинству. Объяснение, даваемое обоими, есть объяснение этического, духовного порядка: отвращение к уничтожению личности.

Гегель выражает это в обращении к теме «положительности» (в отрицательном смысле), которая часто встречается в его ранних произведениях. «Общая воля» есть только «положительная сущность» личности. Однако он считает, что понял историю, утверждая, что массы, «ощутившие страх» перед «ужасом», добровольно вернулись к своему прежнему положению толпы, разделенной на различные индивидуальности. Таким образом, Гегель высказывает отвращение буржуазного идеолога к «потери личности». В действительности, как известно, робеспьеристы были устранены термидорианской буржуазией за то, что они являлись последним бастионом, защищавшим революционные завоевания масс. «Историки буржуазии видят в якобинстве падение («скатиться вниз»). Историки пролетариата видят в якобинстве один из высших *подъемов* угнетенного класса в борьбе за освобождение»[1].

Происки термидорианцев, направленные на устранение Робеспьера, кажутся Гегелю «возвратом Духа из смятения» к «нравственному и реальному миру образованности»[2]. Абсолютная свобода, заклейменная пренебрежительно как анархия, в конце концов представляет собой «отчуждение» духа. От этого момента, называемого Гегелем хаотическим и отрицательным, дух переходит к «нравственному мировоззрению», где и находит себя.

Живой, глубокий и настойчивый интерес, проявляемый Гегелем к этическим вопросам, к проблематике гуманизма, был, как мы уже видели, обусловлен общественно-политическими и этическими интересами эпохи, интересами, которые мы нашли и у Гете, Шил-

---

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 25, стр. 102.
[2] Гегель, Соч., т. 4, стр. 323.

лера, Гердера и романтиков, а среди современных Гегелю философов, — у Фихте. Мы видели и в ранних произведениях, и в «Феноменологии», с каким пафосом поднимает Гегель проблему нравственности, точнее, императива. Гегель занимает критическую позицию по отношению к кантовскому и фихтевскому императиву, или, лучше сказать, по отношению к их радикальной, абсолютной концепции императива. Он очень тонко чувствует трансцендентный, догматический и утопический характер кантовского ригоризма и этики Фихте, понимает неосуществимый, недействительный характер их позиции. В сущности, как мы уже показали, Гегель выражает не строго личную позицию, а позицию «большинства» немецкой буржуазии, не нуждающейся больше в эпоху французской революции и наполеоновских войн в точке зрения чистой компенсации Канта с его категорическим императивом. Поэтому Гегель продолжит и критику метафизической и догматической концепции Канта и Фихте о Sollen, нисколько не отрицая роли этой категории, а включая ее в диалектическую связь с действительностью.

Гегель показывает, что переоценка императива — это пренебрежение действительностью, точнее — природой. Сколько бы ни было у нравственного сознания привязанности к долгу, оно не должно и не может забыть о счастье. «Моральное сознание не может отказаться от блаженства и устранить этот момент из своей абсолютной цели»[1]. Гегель не принимает этической, радикальной позиции, — и здесь намек на Фихте весьма прозрачен, — вступающей в конфликт с природой, с чувствами, чувственностью и т. д., поскольку она не в состоянии осуществить гармонию с жизнью, с действительностью. Как представитель умеренной политической линии, Гегель подчеркивает необходимость гармонии — гармонии нравственности и природы, гармонии нравственности и счастья. Утверждение, что природа есть не только объект, служащий сознанию для осуществления его нравствен-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 323.

ных целей, явно направлено против Фихте. Как мы видели, утопизм Фихте превращается в догматический, этический идеализм, для которого мир существует, чтобы человек мог воплотить себя этически. Гегель отвергает такую концепцию. Императив не существует только для себя, его нельзя принять изолированно от действительности; Гегелю удается осветить новые стороны проблемы императива. Он показывает, что императиву свойственно определенное безразличие к тому, осуществляется он или нет. Чтобы дополнить идею Гегеля, скажем, что осуществление норм — задача и забота «этоса», а не забота и задача императива осуществить самого себя; «...завершение этого прогресса должно *отодвигаться* до *бесконечности*, ибо если бы завершение это действительно наступило, то моральное сознание сняло бы себя»[1]. В этой формулировке Гегель глубоко уловил диалектику императива и возможного (термин «возможное» как этическое понятие не принадлежит Гегелю, но применимость здесь этой этической категории нам кажется обоснованной). Действительно, если бы этическая норма позволила осуществить себя *полностью*, если бы она не сохранила идеального характера, характера максимального и идеального требования, тогда она не была бы нормой и ценностью, идеальное совпало бы с реальным. В этом случае, согласно диалектической формуле Гегеля, человек, исполняя нормы, ликвидировал бы моральность, так как моральность означает постоянное стремление к идеалу. Полная гармония или наслоение человеческого этоса и ценностей невозможны и нежелательны, так как «...в гармонии исчезает *моральность* как сознание или ее *действительность*, подобно тому как в моральном *сознании* или действительности исчезает ее *гармония*»[2].

Следовательно, Гегель нисколько не ущемляет, а, наоборот, можно сказать, укрепляет престиж императива. Но не императива *догматической этики*, не желающей учитывать действительность, жизнь. Этика,

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 325.
[2] Там же.

предлагающая неосуществимые идеалы, императив которых остается «вечной задачей», вечно неосуществимой, не имеет никакого смысла. Или, как формулирует Гегель, не человек сделан для долга, а долг — для человека. Идеал этического действия — единство между идеальным долгом и реальной необходимостью: моральное сознание не должна занимать навязчивая идея *чистого долга;* оно должно быть «направлено на действительность как таковую и имеет ее своей целью»[1]. Здесь явно заметна историческая дистанция, отделяющая Гегеля от Канта. Гегель исходит не из реального образа совершенного сознания, а из реальных возможностей современной жизни. Этическое определяется как синтез двух моментов: «чистого долга и действительности».

Сколь бы велика ни была историческая заслуга гегелевской диалектической критики метафизической и догматической этики Канта и Фихте, она не доведена до конца, не имеет научной, материалистической и исторической основы. Гегель не знает, *почему* предложили Кант и Фихте строгие и неосуществимые этические идеалы, не может объяснить возникновение подобных идеалов с исторической точки зрения, на основе анализа общественно-политических условий.

Более того, он еще не может противопоставить им чего-либо конкретного, не может показать разнообразное *содержание* этого синтеза между долгом и действительностью. Единственная сильно развитая черта новой этики, во имя которой говорит теперь Гегель, — это подчинение индивида коллективу, демократическому государству. Во второй период его деятельности, после 1816—1817 годов, «долг» будет смешиваться с рабским приспособлением к прусскому абсолютистскому режиму.

Этика действия, как было видно у Фихте, очень злободневна. Но у Гегеля эта этика гораздо более реалистична, чем у Фихте. Когда Гегель утверждает: «*Действительное* моральное сознание есть сознание,

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 327.

совершающее поступки; в этом именно состоит действительность его моральности»[1], это показывает заботу Гегеля о том, чтобы императив не оторвался от жизни, чтобы он не парил в сфере недоступного, а смог претвориться в действие. Только действие, или, точнее, «способность к действию» этического идеала, оправдывает его существование. «Сознание посредством действия говорит, что оно не придает серьезного значения постулированию [этического идеала. — *К. И. Г.*], потому что смысл поступков, напротив, в том, чтобы сделать наличным то, чего не должно было бы быть в наличии»[2].

Поведение ликвидирует псевдопротиворечие несоответствия между целью и действительностью, так как в реальной жизни нас интересует, *как* претворять в практику этический идеал. Нас интересует не абстрактное, идеальное моральное сознание, занятое только совершенствованием, а человек в действии: «...должен, во всяком случае, быть совершен поступок, абсолютный долг должен быть выражен в природе в целом и моральный закон должен стать законом природы»[3]. Следовательно, Гегель выражает в диалектической формулировке существование *напряжения* между реальным и идеальным, направленность сознания к существенным целям; с другой стороны, этическое успокоение достигается не напряжением между реальным и идеальным, а воплощением идеалов.

В свете таких практических требований Гегель нападает на христианские и стоически-аскетические черты, не называя их, кантианской этики. «Оно (моральное сознание), следовательно, не придает серьезного значения снятию склонностей и побуждений, ибо именно они суть самосознание, претворяющее себя в действительность. На самом же деле они не должны быть подавлены, а должны только соответствовать разуму»[4]. Гегель, как и Гете, отвергает религиозную аскетическую мораль как нелепую и несоответствую-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 331.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 332.
[4] Там же, стр. 333.

щую разуму, а на деле — интересам и стремлениям буржуазии, не желает больше обманывать себя аскетическими идеалами. Но, с другой стороны, отклонение императива (долженствования) в кантианском смысле означает приспособление, этику приспособления к немецкому абсолютистскому режиму, компромисс буржуазии с феодализмом.

Как показывает Гегель, диалектика реального — идеального, природы — совершенства и т. д. не исчерпана. Не уточняя, что речь идет о религиозном сознании (это, однако, вполне ясно), Гегель раскрывает одно важное для истории и теории религии явление. Речь идет о необходимости *конкретизации* морального совершенства в божественном существе, антитетически противопоставляемом человеческому сознанию. Это религиозное фантастическое творение обязано, следовательно, своим существованием этическим взглядам человека еще в первобытном обществе. Предвосхищая в определенном отношении Фейербаха, Гегель улавливает способ, которым человек создает себе морального бога, для того чтобы удовлетворить свою уверенность в моральном совершенстве. «Сама моральность, следовательно, оказывается не в действительном сознании, а в другой сущности; эта сущность — священный моральный законодатель» [1]. Это существо играет роль критерия совершенства и чистоты, так как оно не вступает в контакт с природой, не подвергается отклонениям и волнениям.

В этом пункте Гегель сохраняет позицию просветителя: он не принимает, не оправдывает религию с этической точки зрения, так как для него первично «естественное сознание» реального человека — буржуа его времени. Поэтому он делает вывод, что «...эта столь чисто моральная сущность опять-таки есть перестановка дела, и от этой сущности надо отказаться» [2].

Заслуга Гегеля в том, что он подчеркнул это противоречие или характеризующее специфику этической жизни колебание между жаждой совершенства

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 336.
[2] Там же, стр. 337.

и сомнением и горечью несовершенства, колебание, разрешающееся положительно в новых и новых попытках «совершенствования», хотя последнее и известно как «фата моргана». Однако проницательный анализ этого явления заканчивается идеалистическим выводом: антиномия реального и морального (идеального) сознания разрешается во внутреннем сознании. Это — чистое сознание (reins Gewissen), сознающий дух, обладающий внутренней достоверностью того, что то, что он делает, делает правильно, и эта уверенность помогает ему избавиться от маразма сомнения. Гегель не понимает, что эта внутренняя достоверность не может быть субъективной точкой опоры Архимеда, что правильность этического действия дает одобрение коллектива, определяется общественно-политическими потребностями. Гегель довольствуется выявлением субъективной стороны морального состояния удовлетворения и покоя того, кто считает, что действовал правильно. Он основывается на том факте, что это состояние удовлетворенного сознания непосредственно дано, и только намекает на то, что это состояние обще всем сознаниям: «...стихия, общая всем самосознаниям... — момент признаваемости со стороны других» [1]. Гегель не может объяснить, что именно вызывает это признание, это общественное согласие. Историческое чутье изменяет ему.

Более конкретно и поучительно то, что, развивая довольно схоластические спекуляции о долге, Гегель снова имеет возможность показать, как он понимает отношение между индивидуальными и коллективными интересами. Он отвергает гипотезу, согласно которой полное пренебрежение личными интересами в пользу общих явилось бы воплощением долга. Гегель считает, что нет никакого смысла устанавливать точные границы между общим и индивидуальным добром. Оба находятся здесь во взаимопроникновении «...то, что отдельное лицо делает себе на пользу, идет на благо и всеобщему; чем больше оно заботилось о себе, тем больше у него не только *возможности* принести

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 343.

пользу *другим,* но сама его *действительность* лишь в том и состоит, что оно есть и живет в общении с другими. ...В выполнении долга по отношению к отдельному лицу, следовательно, по отношению к себе, выполняется долг и по отношению к всеобщему» [1]. Мы еще далеки от того периода, когда Гегель будет требовать полного самопожертвования индивида абсолютистскому государству («Философия государства и права»).

Если это переплетение индивидуальных интересов с общественными находит у Гегеля полное оправдание, то по-другому он относится к духу, «уверенному в себе», настолько уверенному в себе, что уважение, которое он должен постоянно сохранять по отношению к коллективу, разрушается. Хотя Гегель почти в религиозном тоне прославляет то, что существует «моральная гениальность, знающая, что внутренний голос ее непосредственного знания есть голос божественный...», он без колебаний раскрывает опасность переоценки такой субъективной уверенности, которую, если она не опирается постоянно на коллективное одобрение, только шаг отделяет от анархизма или фарисейства. Человек может оценивать себя с этической точки зрения, имеет право на моральную гордость с условием, что он черпает силу в коллективе. «Действительность и устойчивое существование ее действования есть всеобщее самосознание; но высказывание совести выявляет достоверность себя самой как чистую и тем самым как всеобщую самость... дух и субстанция их связи есть, следовательно, взаимное уверение в своей добросовестности, добрых намерениях, радость по поводу этой взаимной чистоты» [2]. Но когда этот взаимный залог больше не существует, когда индивид впадает в гордыню и восстает против коллектива, когда он воображает, что возвысился над ним, что он владеет чистотой и критерием моральной оценки, у него появляются иллюзии «прекрасной души»; он изолируется и остается с бедностью увядшего *я.* «...Сознание наполняет порождае-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 347.
[2] Там же, стр. 352.

мый им пустой предмет сознанием пустоты...», и только преодолением этой абстрактной, отрицательной позиции, уничтожением гордости и изолированности он снова приобретает жизнь и смысл.

Острая критика Гегелем этического типа зазнавшейся чистоты, предпочитающего бездействие из-за боязни потери чистоты и волнений, которые приносит с собой деятельность, углубление в водоворот противоречий действительности есть явное выражение реалистической и активной точки зрения буржуазии, жаждущей действия и самопроявления во всех сторонах общественной жизни. Об этическом типе чистоты («сознании долга») Гегель пишет: «Оно хорошо сохранило себя в чистоте, ибо оно *не совершает поступков;* оно есть лицемерие, которое хочет выдать суждение за *действительное* действие, и доказывает добропорядочность не поступками, а выражением превосходных умонастроений» [1].

Всякое действие, показывает Гегель, принадлежит отдельному индивиду, и поэтому нельзя ликвидировать личный интерес реального человека, проявляющийся в погоне за материальными выгодами или за чистой наградой честности и чести. «Ни один поступок не может избежать подобного обсуждения, ибо долг ради долга, эта чистая цель, есть нечто недействительное» [2]. Кто настойчиво ищет личных мотивов героического действия, чтобы заклеймить их, доказывает свою низость. Французской поговорке «нет героя для лакея» Гегель дает глубокое и остроумное толкование: «Но не потому, чтобы герой не был героем, а потому, что лакей есть лакей».

Пассивная личность, желающая возвыситься над действительностью, оказывается, в сущности, несоответствующей диалектике жизни, представляет собой, по Гегелю, ошибочную и, в конце концов, жалкую позицию. Такой тип сознания доказывает вместе с тем слабость ушедшего в себя и достоверного в себе духа, когда дух забывает, что ценность позиции

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 356.
[2] Там же, стр. 357.

может вытекать только из общего, из согласия с коллективностью. Человек «залечивает свои духовные раны», его ошибки ликвидируются, индивидуальность возвратится в здоровое течение целого только в случае примирения с последней, отказа от опасной изолированности. Преходящая изолированность оказалась болезненным, но поучительным опытом: изоляция есть «зло». Вместе с тем индивид убедился в том, что императив нельзя противопоставлять действительности, что моральность не следует противопоставлять природе, что этическая жизнь есть синтез между долгом и действительностью. Этот синтез учитывает действительность *я*, его потребности, интересы и природу, но вместе с тем он есть диалектическое преодоление субъективизма, есть, по существу, *объективизация.* Заслуга Гегеля заключается в том, что он внимательно проследил и анализировал эту *объективизацию.*

Объективизацию, или примирение индивидуальности субъективного духа с общим духом или с «субстанцией», Гегель очень удачно называет «истинной нравственностью». Следовательно, объективизация представляет собой сущность прояснения духа, есть результат процесса, преодолевшего болезненные противоречия, иллюзии и духовные заблуждения. Кажется естественным, что в конце этого трудного пути изложения духовного опыта человечества, который «Феноменология» излагает по аналогии с «Фаустом», Гегель использовал образы, свидетельствующие об его искреннем энтузиазме, вызванном способностью человека осуществить этическую объективизацию. Говоря о возрождении *я*, переживаемом в момент возвращения в русло всеобщности, Гегель сравнивает его с «присутствием божества». И действительно, с точки зрения духа возврат *я*, обогащенного опытом и сознанием своих пределов и сил, к коллективности, раскрытие объективизации как высшего блага человека с этической точки зрения требует и допускает возвышенный характер образов. К сожалению, Гегель не довольствуется образом «божественного присутствия», а развивает целую теорию религии как высшей ступени духа, религии как выс-

шей ступени нравственности; религия становится «истиной нравственности».

Если Фейербах, представитель радикального крыла немецкой буржуазии, чувствовал необходимость набросить религиозную завесу на мораль любви, легко понять, с какой настойчивостью находит Гегель удовольствие в мистифицировании этической объективизации. Данный вывод не означает, что Гегелю не удалось позже (на что указал Энгельс) вернуться к этическому явлению и глубоко осветить некоторые его важные стороны. Но в «Феноменологии» этого не случилось. Хотя Гегель и обращает внимание на то, что он не понимает под богом создателя природы [1], весь этот раздел «Феноменологии» отражает неспособность Гегеля как идеологического представителя буржуазии освободить этику от религии.

Переход от морали к религии в развитии духа выглядит скачком, лишенным всякого логического основания. Гегель говорит, что пройденные моменты — сознание, самосознание, разум, дух — содержатся в духе как таковом, а религия предполагает полное их прохождение и она есть *простая* целостность. Религия выступает как высшая ступень пройденных до сих пор этапов — сознания, самосознания, разума и духа. Единственное основание — объективизация как «присутствие божества». Следовательно, логическая «мотивировка» является не больше, чем метафорой. Как показал и сам Гегель, объективизация — это не подарок, сделанный человеку извне божеством, а плод его наболевшего опыта. Однако Гегель определяет объективизацию как «присутствие божества» и считает себя освобожденным от всякого другого обоснования. В то время как в «Фаусте» ясно говорится: «Того, который непрестанно стремится, мы можем освободить...» (стало быть, объективизация по праву принадлежит Фаусту как награда его этического пробуждения и зрелости), Гегель старается сохранить теологическую традицию, согласно которой этическое «избавление», моральное спасение может совершиться

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 364.

только под эгидой религии. К счастью, метод и система здесь четко размежевываются: сам Гегель, развивая объективную диалектику этического явления как в индивидуальном, так и в историческом плане, показал, что объективизация имеет место *до* и *без* вмешательства веры — как чисто человеческое явление, как выражение чисто человеческой мудрости. Увенчание процесса объективизации, духовного развития вообще «Феноменологией религии» неожиданно, это прискорбная измена Гегеля своим собственным убеждениям.

Раздел «Феноменологии», о котором мы говорим, — наиболее слабый, наиболее устарелый и, как таковой, наиболее бедный не только с точки зрения содержания, но и с точки зрения трактовки проблемы религии. Гегель ставит себе целью дать очерк эволюции религии, который показал бы, как религия, проходя этапы естественной религии и религии искусства, доходит до конечного этапа — «религии откровения». На этот раз историческое чутье покидает Гегеля и ему не только не удается привнести что-либо новое или подняться до уровня исследований Гельвеция по истории религии, но он даже не поднимается до уровня немецких теологов, находившихся под влиянием просветительства. От последних он берет идею, ставшую общим достоянием, согласно которой «... разные религии... воспроизводят опять-таки лишь разные стороны одной-единственной религии...» [1], но не может выйти за пределы туманных спекуляций о «светлой сущности», о «животной форме божественного принципа», о божестве, представленном в произведении искусства, и т. д. Исключение составляют только некоторые размышления о характере греческой античной религии; хотя Гегель не ссылается точно на античную Грецию, последовательность божества-животного и мира ясных форм, проникнутых духом радости и представляющих божество-человека, соответствует последовательности Ближний Восток — античная Греция. Позже Гегель использует эту свою мысль в фи-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 368.

лософии истории и культуры. Гегель показывает, что в этих прекрасных формах, воплощающих божество, не существует еще понятийного понимания; еще существует обман, псевдопознание, «представление», отрицательные элементы, означающие впадение в субъективность, в «тьму». Но «...из этой ночи чистой собственной достоверности восстает нравственный дух как форма, освобожденная от природы и своего непосредственного наличного бытия».

Следовательно, речь идет о процессе углубления религии, который Гегель прослеживает через совсем неподходящие моменты, названные «отвлеченное произведение искусства» (проявляющееся в статуе бога, в гимне, оракуле, храме и т. д.), и потом в «живом произведении искусства», в котором культ выражает «жизнь» (религиозные праздники, мистерии, религиозные танцы и т. д.).

В связи с этими размышлениями об античной религии Гегель возвращается к нравственности, которая основывается на «...непосредственном доверии отдельных лиц к своему народу в целом...» [1] Интересна также связь, которую он усматривает между объединением народов с политической точки зрения (в Греции) и сосуществованием богов в национальном пантеоне.

После «живого произведения искусства» следует «духовное произведение искусства», иллюстрирующее, по Гегелю, «раскрытие» божества. Это имеет место в эпосе, трагедии и комедии; развитие этих тем Гегелем свидетельствует о его глубоком знании античной культуры и предвосхищает тонкие размышления в «Лекциях по философии истории» и в «Эстетике».

В истолковании древнегреческого эпоса красной нитью проходит мысль о художественном воплощении отношения общего и индивидуального. Одной из сторон этого отношения является индивидуализация, которую якобы приобретает «дух народа» в персонажах эпоса — богах и героях. Другой стороной является якобы переплетение общего и индивидуального в су-

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 388.

ществе самих богов: они понимаются как сверхчеловеческие силы, стоящие *над индивидами* (людьми), и все-таки они и ведут себя друг с другом, и действуют по отношению к людям как люди, как индивиды.

Трагедия — это шаг к углублению; в ней появляется человек как существо с собственными целями, хотя он и сталкивается с роком и с богами, и это столкновение кончается трагически для человека. Гегель выявляет этический момент в трагедии следующим образом: «Содержание и движение духа, который есть для себя, здесь предмет» [1]. Герой трагедии действует, хотя его предрешенная судьба и давит его, и в этом действии он проявляет характер: «...индивидуальность тем самым есть существенная индивидуальность, а определения — абсолютные характеры» [2]. Это означает шаг вперед перед лицом этого «бессмысленного смешения индивидуальности и сущности...», свойственного богам. Но трагедия тоже не представляет собой конечного пункта. «Самосознание героев должно выступить из своей маски и проявить себя таким, каким оно знает себя в качестве судьбы как божеств хора, так и самых абсолютных сил, и больше уже не отделено от хора, всеобщего сознания» [3].

Преимущество комедии в том, что в ней боги выступают как люди, без маски. Но и в комедии индивидуальность не подлинная, а выдуманная. Самой существенной чертой комедии, по мнению Гегеля, является ирония, то есть свобода мышления, сомнение, критика традиционных норм и предписаний. Гегель не может, конечно, дать социологическую трактовку этих черт, не знает, что новые настроения нерелигиозности, сомнения, отсутствия страха перед богами и роком были отражением эволюции греческого общества, выражением индивидуализма и рационализма, отражавших в идеологическом плане подъем рабовладельческой демократии. Но он тонко улавливает и правильно истолковывает эти черты как

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 393.
[2] Там же, стр. 395—396.
[3] Там же, стр. 396.

новый этап греческого эпоса, как выражение реализма и разъедающей силы критики, свойственной комедии Аристофана. В комедии «единичное сознание в достоверности себя самого проявляется как эта абсолютная сила...»[1] Место богов, которые растворяются под действием рационалистского сомнения, занимает сознание индивида, обладающего собственной достоверностью.

Ясно, что все эти тонкие и глубокие характеристики, хотя и не обладают последовательностью научного объяснения, не имеют ничего общего с религией и мистицизмом. Здесь анализ Гегеля отражает многое из специфики древнегреческой культуры, в которой религия постепенно уступала место науке, философии и искусству. Гегелю удается передать многое из диалектики духовной истории античной Греции. Однако требования системы дают себя знать. Фактом раскрытия свободы мышления и атеизма, содержащегося в античной комедии, Гегель сам признает, что отдаление сознания от богов и традиции, само положение, что индивид является сущностью, что индивид есть теперь представитель Духа, а не сверхъестественных сил «...относится не к нерелигиозному, действительному духу...»[2]

Гегель, просветитель и поклонник рационалистической античной культуры, объективно описал диалектику падения влияния религии; как выразитель реакционного намерения буржуазии удержать в своих руках религиозную узду, он находит удовольствие в истолковании утраты религиозности как «трагического случая», сравниваемого им с «несчастным сознанием» и с положением «юридического лица». Однако это сравнение совершенно неправильно и противоречит собственным положениям Гегеля, так как, как мы уже видели, то, что он показал в «несчастном сознании» как отрицательное, было разделением сознания на реальное и религиозно-фиктивное, а в «лице» он заклеймил враждебное восстание против

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 398.
[2] Там же, стр. 399.

коллектива. Натянутое сравнение нерелигиозности с этими двумя явлениями иллюстрирует силу системы, силу реакционных тенденций и положений.

Гегель не видит исторического характера христианства; он скатывается ниже уровня теологов-просветителей, которые, следуя Спинозе, обсуждали этот вопрос. Гегель, наоборот, прослеживает сущность христианства, описывая ее как «очеловечивание бога» и откровение духа: «...божественная природа есть то же, что и человеческая, и именно это единство и созерцается» [1]. Иисус изображается им как реальное воплощение «сущности»; бог есть человек, а человек стал богом. Гегель стремится сохранить спекулятивный, «рациональный» характер этих истин, чтобы установить связь между духом, богом и познанием. Будучи протестантом, он воображает, что «рационализация» теологии, воплощение религиозных положений в «спекулятивную» форму представляет собой удовлетворительное примирение между наукой и верой, «...это спекулятивное знание есть знание религии откровения» [2]. В недостаточно точной, но тем не менее достаточно прозрачной формулировке Гегель упрекает просветителей в том, что они останавливаются на наивных религиозных «представлениях» и сводят их к фактам и объяснениям исторического характера. Это приводит к тому, что «сохранено только чисто «внешнее» веры и, следовательно, сохранено, как мертвое, вне познания лежащее; *«внутреннее»* же веры исчезло, потому что это было бы понятие, которое знает себя как понятие» [3].

Гегель старается, стало быть, спасти религию и из клещей научного, исторического исследования; он хочет во что бы то ни стало сохранить ее «внутренний» характер, то есть так называемый характер «вечности» и «существенности». В концепции Гегеля религия представляет собой не исторический этап, то есть этап, пройденный духом, а необходимое выраже-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 405.
[2] Там же, стр. 406.
[3] Там же, стр. 410.

ние понятия, ступень, непосредственно предшествующую понятию и науке. В «Феноменологии» религия еще не отождествлена окончательно с философией; Гегель отмечает тот факт, что религия есть интуиция, а не понятие. Позже он будет рассматривать философию как религию, выражающую свою сущность в понятийной форме; познание сущности мира посредством развертывания категорий одновременно становится и познанием бога. Поэтому Гегель в дальнейшем энергично сопротивляется любой попытке отделить философию от религии.

* * *

Заключительная глава «Феноменологии духа» имеет особое значение. Сколько бы ни отмечали тот факт, что она была написана наспех, ее смысл ясен и соответствует всему рациональному и активному духу гегелевской философии. Ее цель — не только завершить «Феноменологию», напомнить о цели гносеологического аспекта «Феноменологии», но ясно изложить этическую позицию, разъяснить четко — как нужно понимать спиритуализм.

Глава «Абсолютное знание» следует сразу именно за той частью «Феноменологии», в которой Гегель отдает дань компромиссу с религией, и, следовательно, после выявления его отношения к религии как этапу эволюции духа. И именно это с самого начала является показательным: Гегель не может принять религию как конечную, предельную этическую и теоретическую истину. Он требует движения вперед, к «абсолютному знанию». Как бы благосклонно ни изображал Гегель протестантизм как «высшую», «рациональную» религию в противоположность Шеллингу, Новалису или Шопенгауэру, он оспаривает познавательное значение религии. Она может быть опытом, может быть объектом познания, но не гарантией познания, потому что, говорит Гегель, познание означает способность *полностью* и *объективно* вскрывать явления; но религия не обладает этими способностями и не претендует на обладание ими. Она

аффективна, ее тормозят темные процессы субъективности, она неспособна выйти за свои пределы. «Дух религии откровения еще не преодолел своего сознания...» [1]; религия неспособна показать нам объект «в себе или для себя», так как, пишет Гегель, «религиозная сторона есть сторона того бытия *в себе* [бытия], которое противостоит движению самосознания» [2]. Только чистое понятие, объективное мышление может отразить полностью «содержание», то есть явление. И мышление относится к сознанию, понятию, которое «как и все прочие моменты, имело тенденцию быть особой формой сознания». И если сознание не откажется от понятия из-за нормы (долга), если оно не займет морализующей позиции по отношению к явлениям, а захочет отразить их чисто объективно, если будет практиковать «...знание о чистом значении не как об абстрактной *сущности,* которая есть долг, а знание о знании как о сущности, которая есть *«это»* знание, *«это»* чистое самосознание, которая, стало быть, в то же время есть подлинный *предмет»* [3], тогда мы будем иметь дело с истинным познанием.

Если перед этим Гегель стремился придать религии положительный духовный смысл, то теперь он решительно уничтожает иллюзию, что религия могла бы быть конечным результатом человеческой этики, ответом на познавательные усилия человека. Конечная глава — это заключительное слово философа, просветителя и рационалиста, для которого логическое познание не только открывает путь к философии как царству понятия, но и представляет собой и высшую этическую ценность.

Просветитель Гегель отделяет и строго противопоставляет друг другу разные последовательные моменты духа и иерархизирует их. Религиозное отношение к миру, если даже оно подлинно выражает жизнь духа, есть низшая и неудовлетворительная форма относительно силы познания. Познание — это то состоя-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 422.
[2] Там же, стр. 425.
[3] Там же, стр. 426.

ние, в котором субъект отождествляется с объектом. То, что религиозному сознанию представляется как «обладание» абсолютом, есть иллюзия, «...откровение... есть на самом деле сокровенность, ибо она [субстанция. — *К. И. Г.*] есть лишенное самости бытие (selbstloses sein)...» бытие, не отраженное субъектом. Это отражение предполагает не только объективное отношение к миру, отсутствующее у религиозного или нравственного сознания, но и медленный и плодотворный опыт, развертывающийся во времени, который, таким образом, один может накоплять гносеологически все моменты, стороны, звенья, ступени становления явлений. «В силу этого дух необходимо является во времени и является до тех пор во времени, пока не *постигает* свое чистое понятие, то есть пока не уничтожает время» [1].

Когда Гегель пишет: «Время является поэтому как рок и необходимость духа, еще не завершенного в себе», эти строки не допускают туманных истолкований, так как Гегель выясняет их смысл, связывая их непосредственно с темой *опыта*. Гегель пишет: «...следует сказать, что не *познается* ничего, чего нет в *опыте*, или, выражая то же самое другими словами, познается только то, что имеется налицо как *прочувствованная истина*... Опыт в том и состоит, что содержание — а оно есть дух — есть *в себе*, есть субстанция и, следовательно, предмет сознания» [2]. В познании этот объект «становится субъектом», опыт становления явлений, которое Гегель считает выражением становления духа, обрабатывается в понятиях. Рефлектирующееся в себе становление является одновременно, по Гегелю, объектом и субъектом, составляет процесс познания. Если мы устраним идеалистическую формулировку, перед нами оказывается идеал диалектической гносеологии или диалектической логики: получение движения понятий — Гегель говорит: «движение, которое есть познание», — способного выразить в логическом плане духовный,

[1] Гегель. Соч., т. 4, стр 426.
[2] Там же, стр. 429.

индивидуальный и всеобще исторический опыт и, следовательно — всю совокупность общественных, логических и естественных явлений (так как, по Гегелю, природа есть этап духа). В познании происходит диалектический процесс, «превращение указанного *в себе* [бытия] в *для себя* [бытие], *субстанции — в субъект*, предмета *сознания* — в предмет *самосознания*, т. е. предмет в такой же мере снятый, или в *понятие*» [1]. Это превращение есть круг, «возвращающийся в себя», конечный результат, он есть понятие и, следовательно, не может быть оторван от начала, то есть от объекта. Но дух (субстанция) не имеет никакого гносеологического значения вначале, когда он «в себе». Или, заменив гегелевскую терминологию, не существует или не имеет никакого значения так называемое непосредственное познание, интуиция Шеллинга или других мистиков. Только опосредствованное познание — развертывание опыта *во времени* — является подлинным познанием. Лишь завершенное предметное проявление есть в то же время рефлексия субстанции или превращение ее в самость» [2]. Религиозное «познание» более непосредственно, но какая польза в этом? «Поэтому раньше во времени содержание религии, чем наука, высказывает, *что такое дух*; но только наука есть истинное знание духа о себе самом» [3].

Речь идет об единстве мышления и бытия, намечающемся в религиозном сознании. Но от этого единства до гносеологического совпадения субъекта с объектом в философском познании огромное расстояние!

Выявляя различие между наукой и религией, Гегель возобновляет критику интуиции непосредственного. Гегель возвращается, таким образом, к проблеме достоверности или чувственного сознания.

«Чистое» данное является, по Гегелю, иллюзией и бессмыслицей. «Субстанция только для себя самой была бы бессодержательным созерцанием, или про-

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 430.
[2] Там же, стр. 430.
[3] Там же.

цессом созерцания некоторого содержания, которое, будучи определенным, было бы только акцидентальным и лишено необходимости...» [1] В случае непосредственно данного речь идет не об определенном различающем познании абсолюта; наоборот, всякое содержание «ввергнуто в пустую бездну абсолюта», как выразительно пишет Гегель. Иначе говоря, мы приходим к различению многообразия вещей, «хотя нельзя понять, как и откуда».

Интуиция чувственно данного, чувственная достоверность должны быть отвергнуты, так как, будучи непосредственными, стихийными, они лишены движения субстанции, становления явлений, осуществляемого познанием. «Однако, как обнаружилось для нас, дух не есть только отступление самосознания в его чистую внутреннюю суть и не есть простое погружение самосознания в субстанцию и не-бытие его различия, а есть *это движение* самости, которая отрешается от себя и погружается в свою субстанцию» [2].

Теперь дух, рассматривая весь пройденный путь с этой высокой конечной вершины, на которой он остановился, раскрывает плодотворность отражения, диалектического, антитетического движения, напряжения внутри мышления и объекта. Познание не есть ни чистый объект, ни чистое, автономное мышление, а результат их сопоставления и взаимного дополнения. Мышление не должно подменить объект, не должно стать настолько активным, чтобы подчинить себе объект; оно должно отражать; и в этот термин нужно включить как отражение действительности, чуждой ему, так и усилие отразить ее посредством чего-то, что является не объектом, вещью, а понятием. Поэтому, подчеркивая смысл отражения, Гегель пишет: «Знание состоит, скорее, в той кажущейся бездеятельности, которая только рассматривает, как различенное движется в себе самом и как оно

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 431.
[2] Там же.

возвращается в свое единство»[1]. Он называет понятие «чистым элементом», и эта чистота показывает способ, каким мы способны оставить различение двигаться в понятии, а не как мы сами создаем его. Понятие является «чистым», и объективное познание возможно потому, что «моменты его (духа) движения представляются в науке уже не как определенные *формообразования сознания*... а как *определенные понятия* и как органическое внутри себя самого обоснованное движение»[2].

На последних страницах «Феноменологии» Гегель хочет напомнить читателям спиритуалистическую и рационалистическую концепцию, лежащую в основе его работы. Дух, утверждает Гегель, выступает вовне двумя способами: в пространстве — и таким образом рождается природа, и во времени — и таким образом рождается история. Эти идеалистические положения Гегель в особенности разовьет в своей философии природы и истории. Характерна при этом связь, устанавливаемая Гегелем между *историей* и *познанием*. В идеалистической концепции Гегеля обе они — стороны духа, обе составляют почву духа, открывают перед ним возможность бесконечности. Однако это творение, хотя и обнаруживает идеалистическую претензию подменить объективную действительность, имеет целью познание, положительное явление познания, принимающее действительность, а не уход от нее. Дух уже не только источник компенсации, через познание он выступает как средство господства над действительностью, конечно, так, как может господствовать бездейственное теоретическое познание. Дальше мог идти не Гегель, а Маркс. Но конечная заповедь «Феноменологии» является рационалистической, положительной, созидательной. Чтобы еще раз подчеркнуть это, необходимо сопоставить марксистское понимание «Феноменологии» с экзистенциалистским как самой недавней попыткой идеалистического истолкования «Феноменологии».

---

[1] Гегель, Соч., т. 4, стр. 432.
[2] Там же.

3. МАРКСИСТСКОЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Еще в «Экономическо-философских рукописях» Маркс точно установил центральную задачу, стоящую перед марксистской философией по отношению к философии Гегеля: усвоение диалектики. Критикуя несущественность содержания произведений молодых гегельянцев, Маркс спрашивал: «...в каких же взаимоотношениях мы находимся с гегелевской *диалектикой?*» [1]

Неспособность Бруно Бауэра или Штрауса усвоить гегелевскую диалектику была не просто бессилием или теоретической ограниченностью. Им недоставало в первую очередь связи с практикой, с борьбой трудящихся масс. Глубоко диалектическая и объективная критика «Феноменологии духа», предпринимаемая Марксом в «Экономическо-философских рукописях», доказывает, что только с этой позиции было возможно усвоение и критика гегелевской диалектики. Более всего это видно на примере обсуждения Марксом гегелевской концепции труда и отчуждения в «Феноменологии». Хотя в работах молодого Маркса только намечается будущая марксистская теория труда, прибавочной стоимости, коммунизма, критика теорий классической буржуазной политической экономии и т. д., тем не менее глубокое классовое различие очевидно, и оно является залогом научной критики гегелевской ограниченности.

Маркс в этот период осознает, что только работы Гегеля и Фейербаха составили в эпоху его философского формирования подлинную революцию в философии [2]. Это не мешает ему поставить своей задачей «расправу» с гегелевской философией в противоположность гегельянцам, которые не были в состоянии ни критически понять, ни преодолеть Гегеля. Эти «критики-теологи», показывает Маркс, даже если бы в их голове и возникли сомнения относительно гегелевской

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 621.

[2] Там же, стр. 520.

философии, — «отказались бы трусливо» от них. «Теологическая критика» типа критики Штрауса — Бауэра есть, в конце концов, только «теологическая карикатура» на гегелевскую философию.

Маркс смело и решительно переводит вопросы из чисто духовного и теоретического плана в практический, общественно-политический план. В то время как у Гегеля, подобно Гете и Шиллеру, политические проблемы постоянно подменялись духовно-этическими проблемами гуманизма, то Маркс неразрывно связывает их с политическими вопросами. Усваивая то, что было положительным в философии Фейербаха, — замену человека, рассматриваемого как дух, реальным человеком, — Маркс требует нового понятия об обществе, соответствующего действительности. «Прежде всего мы не должны опять установить «общество» как абстракцию по отношению к индивиду. Индивид есть общественное существо» [1].

Следовательно, объяснение сущности человека не может сводиться спиритуалистически к «Воле» или «Духу», к призрачным абстракциям: человек — общественное существо, его способности и достижения составляют фон общественной жизни. Следствие этого положения таково, что интересы и чаяния людей, их этические идеалы больше не проецируются в чисто духовном плане, оторванном от истории, а включаются в проблематику общественной действительности, связываются с экономическими и общественно-политическими проблемами данного общества. Но с установлением этого нового плана, включающего в себя проблематику гуманизма, становится очевидным, что дух не может больше решать проблемы посредством духовной, чисто внутренней диалектики, а должен «выйти» за свои пределы, чтобы воздействовать на общественные отношения, на материальную жизнь. «Мыслить и существовать — это две вещи в то же время *разные* и единые» [2].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 27.

[2] Там же, стр. 28.

Диалектический сюрприз, приносимый переворачиванием идеалистической, спиритуалистической концепции гуманизма, стремления к гармоническому, «человеческому» отношению между человеком и миром, состоит в том, что спасение души нужно искать не в самом себе, а в общественной жизни, не в воздушном плане бегства от «невыносимой» действительности, а именно в *возврате* к действительности. Трагизм отчуждения может быть уничтожен не более глубоким отчуждением от действительности, а раскрытием общественно-экономической сущности отчуждения. В чем состоит это отчуждение?

«...*Материальная,* непосредственно *чувственная,* частная собственность является материальным, чувственным выражением *отчужденной человеческой* жизни... Положительное упразднение *частной собственности*, как присвоение *человеческой* жизни, есть... возвращение человека... к своему *человеческому*, то есть *общественному* бытию» [1].

Уничтожение отчуждения, стало быть, не может осуществиться в духовном, автономном плане, в плане компенсации. Маркс показывает ясно, что идею компенсации нужно уничтожить, что отвоевание человечества (отрицание отчуждения) должно быть сделано в общественно-политическом плане: «Коммунизм уже мыслит себя как реинтеграцию или возвращение человека к самому себе, как уничтожение человеческого самоотчуждения» [2].

Таким образом, Маркс основывает гуманизм коммунизма, раскрывая единственно возможные, реальные перспективы нового открытия человеческого достоинства, нахождение человеком самого себя. Коммунизм, конечно, в первую очередь есть учение, концепция, но не только это. Хорошо зная немецкую тенденцию останавливаться на идеях, на созерцательности, зная бесплодность идеализма, Маркс пишет: «Для уничтожения *идеи* частной собственности вполне достаточно *идеи* коммунизма. Для уничтожения же

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 588—589.

[2] Там же, стр. 588.

частной собственности в реальной действительности требуется *действительное* коммунистическое действие. История принесет с собою это коммунистическое действие...» [1]

Однако Маркс не довольствуется простым предупреждением против бесплодности спиритуалистической позиции идеализма, превращающего проблемы действия в проблемы мышления. Если по отношению к Фейербаху, материалистическую философию которого он оценивал как «подлинную теоретическую революцию» [2], Маркс занимал решительную позицию, порицая созерцательность (одиннадцатый тезис о Фейербахе), то разумеется, что по отношению к идеалисту Гегелю критика должна была быть еще строже.

Критика идеализма как философской позиции есть третья главная тема критики, которой Маркс подверг «Феноменологию» в «Экономическо-философских рукописях». Эта тема вытекает логически из предшествующей критики ограниченности буржуазного просветительства в понимании труда и отчуждения, из критики спиритуализма. Как просветитель и спиритуалист, Гегель считает, что отчуждение может быть устранено посредством познания, посредством возврата духа к себе. Спиритуалистическое «решение» состоит в чистом развитии духа вплоть до его последней ступени — духа как абсолютного познания, как философии. Дух с самого начала несет в себе способность познания, и усилие, направленное на саморазвитие, приводит только к актуализации этого потенциального познания. Стало быть, это означает, что проблема отчуждения была только поставлена и что дух, не решаясь разрешить ее практически, не решаясь окунуться в борьбу в плане общественно-политической действительности, возвращается к себе, чтобы удовлетвориться познанием. Одновременно это бегство в этическо-политическом плане предполагает

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 606.

[2] Там же, стр. 520.

идеалистическое положение, что все становится субъектом, духом, что все становится познанием.

В «Святом семействе» Маркс разоблачил основное спиритуалистическое, идеалистическое положение гегелевской философии истории: «...результат действительного развития есть не что иное, как *доказанная*, т. е. доведенная до *сознания, истина*» [1]. Таким образом, история больше не существует как реальная история, она развертывается только в сознании; не существует больше реальной проблемы конфликта в жизни, классовой борьбы, они существуют только в спекулятивной фантазии.

Маркс настойчиво критикует спиритуалистическую, идеалистическую позицию, порицаемую им, как отрицательную этическую позицию — созерцание, а также как ошибочную философскую позицию — идеалистическое истолкование истории и, разумеется, мира. Явно, что ошибочная теоретическая позиция вытекает у Гегеля из созерцательной спиритуалистической этической позиции, вызванной в свою очередь слабостью немецкой буржуазии. Маркс очень точно критиковал это переплетение созерцательности и гегелевского идеализма в «Святом семействе». Показав в «Экономическо-философских рукописях» надежды, подаваемые «Феноменологией» благодаря наличию в ней элементов социальной критики в анализе эксплуатации и отчуждения, Маркс писал в «Святом семействе»: «Но чтобы подняться, недостаточно сделать это *в мысли,* оставляя висеть над *действительной, чувственной* головой *действительное, чувственное* ярмо, которого не сбросить с себя никакими идеями. А между тем *абсолютная критика* научилась из «Феноменологии» Гегеля, по крайней мере, одному искусству — превращать *реальные объективные, вне меня* существующие цепи в *исключительно идеальные*, исключительно *субъективные*, исключительно *во мне* существующие цепи и поэтому все *внешние*, чувственные битвы превращать в битвы чистых идей» [2].

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 86.
[2] Там же, стр. 90.

Маркс был единственным, открывшим в «Феноменологии» те диалектические элементы критики, которые часто намного превосходят гегелевскую систему: «...Феноменология есть скрытая, еще неясная для самой себя и имеющая мистический вид критика; но поскольку она фиксирует *отчуждение* человека, — хотя человек выступает в ней только в виде духа, — постольку в ней заложены в скрытом виде *все* элементы критики, *подготовленные* и *разработанные* часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения» [1].

Но в то время как мелкобуржуазные идеологи учились на «Феноменологии» искусству превращать реальные, объективные цепи в «...чисто идеальные... субъективные и внутренние цепи», Маркс ставит своей задачей беспощадное опровержение этой тенденции, — скрывать политические вопросы за этическо-теологическими вопросами. Он стремится поставить проблему отчуждения на научную основу и разрешить ее на основе научного анализа явлений труда и эксплуатации, создав научную политическую экономию. И Маркс сделал это позднее, обеспечив гуманизму необходимую жизненную основу — учение научного социализма. Только в этом отношении было возможно разрешение вопроса, поднятого молодым Марксом в «Экономическо-философских рукописях»: «...как нам быть с гегелевской диалектикой».

Классовая позиция буржуазного идеолога Гегеля и, конечно, условия Германии, еще не созревшие для появления научного социалистического учения, помешали расцвету диалектических элементов, которые были рациональным зерном гегелевской философии, совершенно отличным от марксизма. Возникновение марксизма стало возможным через несколько десятилетий, в условиях усиления классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией и на основе опыта первых революционных боев пролетариата.

Нельзя пройти мимо того особого интереса, кото-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, стр. 626.

рый уделяют «Феноменологии духа» и ранним работам Гегеля современные буржуазные философы. Это внимание кажется подозрительным, если учесть общее отсутствие интереса современной буржуазной философии к диалектике действительности и стремление дать диалектике субъективистское истолкование (Мерло-Понти, Кожев). Что может быть общего между философией, в которой господствует феноменология как выражение идеалистической и метафизической онтологии и гносеологии, и неопозитивизмом, персонализмом и т. д., основанными на противоположности объективной диалектики и ценной сущности гегелевской философии, имеющей актуальное значение?

Философы-спиритуалисты неизбежно должны были видеть в «Феноменологии духа» свою настольную книгу, подобно тому как мистики почитают «духовные упражнения» Игнатия Лойолы. Современные экзистенциалисты, для которых философствование сводится к онтологии, субъективируемой путем «переживания» страха и смерти, представляют последнюю волну идеалистической философии, которая ищет в «Феноменологии» исторические предпосылки своей этики и онтологии, основанные на принципе эгоизма. В то время как Маркс в одной из критических оценок раскрывает положительный смысл этой работы в диалектике угнетения и отчуждения и роли труда, современные экзистенциалисты пытаются исказить произведение Гегеля в смысле философии трагизма существования, беспокойства и смерти.

Жан Ипполит хотя и не является открытым экзистенциалистом, несмотря на свои кокетство и колебания, в которых он старается выдать себя за «нейтрального» философа, не смог удержаться от того, чтобы в своих работах, касающихся ранних произведений Гегеля и его «Феноменологии», не сблизить Гегеля с Кьеркегором, «отцом экзистенциализма», а также с современными экзистенциалистами (Хейдеггером, Ясперсом и др.). Ипполит, так же как и Жан Валь в работе «Le malheur de la conscience dans la philosophie hé gélienne», умышленно забывает, что явления «несчастного сознания», страха, смерти, пре-

дела, бесконечности и т. п. суть для Гегеля только *моменты* в диалектической эволюции духа, а вовсе не центральные, конечные явления, которые могли бы характеризовать человеческую сущность или условия. В своей книге, озаглавленной «Etudes sur Marx et Hegel», Ипполит заявляет: «*Если оставить в стороне* [курсив мой. — *К. И. Г.*] тот факт, что «Феноменология»... ведет к абсолютному знанию, то есть к системе, которая объясняет различное восприятие мира, то возникает вопрос, нет ли в этом произведении концепции сущности, которая была бы родственной положениям современных экзистенциалистов» [1].

Действительно, только *«если оставить в стороне»* знаменательный финал «Феноменологии», являющийся оптимистической философской программой Гегеля, можно сделать вывод относительно того, что́ является вторичным и несущественным. Нельзя отрицать, что Гегель переживал трагедию несоответствия между гуманистическим идеалом внутренней цельности достижений человека и отвратительной, полной несовершенства и противоречий эпохи. Этот факт, проанализированный нами как у Гегеля, так и у его современников, отразил данную историческую обстановку и являлся *общей проблемой* немецких идеологов той эпохи, а ни в коем случае не специфической, «трагической» чертой Гегеля, который лишь выражал взгляды общества, в котором он жил.

Ж. Ипполит извращает в экзистенциалистском духе объективную диалектику Гегеля, которая проявлялась в стремлении последнего к *всеобщности*, к передаче всех аспектов и моментов явлений. По Ипполиту, человеческое самосознание, согласно Гегелю, является якобы «...новым видом бытия, которое можем назвать существованием. То, что в действительности характеризует это человеческое самосознание, является отделением от наивной и непосредственной жизни, возвышением его над статическими определениями бытия... познание жизни в целом означает ожи-

[1] J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, Paris, 1955, p. 33.

дание смерти, существование в преддверии смерти — так представляется нам действительное самосознание» [1].

Итак, для идеологов умирающего класса прогрессивный методологический идеал познания совокупности явлений или полное познание явлений означает «ожидание смерти, существование в преддверии смерти».

А. Кожев приходит к такому же «обреченному» толкованию «Феноменологии». У Гегеля «...человек «выглядит» как существо, которое постоянно осознает предстоящую смерть и мирится с этим. Таким образом, «диалектическая» или антропологическая философия Гегеля, в конечном счете, является *философией смерти...*» [2]

Для некоторых экзистенциалистских толкователей поводом для подобной околесицы служит гегелевская категория отрицания. «Сила отрицания», которая означала как для Гегеля, так и для Маркса и русских революционных демократов силу изменения, отмены старого, обновления, революции, становится для философов умирающего класса поводом для экзистенциалистских размышлений. Эти философы забывают одну, но существенную вещь: Гегель не был, подобно им, очевидцем и идеологом последнего кризиса класса; он был свидетелем и идеологом кризиса зарождения класса; у него не было повода считать историю и «состояние человечества» трагическими, ибо для Гегеля и его класса французская революция и весь комплекс этических, духовных противоречий предвещали *начало* новой исторической эры. Сам Ипполит признает и анализирует процесс приспособления Гегеля к действительности того периода, который не исключал борьбы за социальный и теоретический прогресс в Германии [3], Гегель не считал нужным прибегать к экзистенциалистскому трагизму, он не обращался к иррациональному, как это было у Шеллинга

[1] J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, p. 33.
[2] A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, 1947.
[3] J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, p. 53—54.

или Новалиса, не апеллировал к наиболее легкому «решению»: уходу в *я*, как это делали романтики, Шлейермахер и пр. Именно это умение не только избежать, но и отвергнуть отрицательные этические и теоретические позиции выделяет Гегеля и одновременно возвышает его над субъективистами, иррационалистами, мистиками, реакционерами.

Но, чтобы видеть это, надо самому стоять выше этического и онтологического субъективизма. А этого-то и не хватает Ипполиту, который сожалеет, что Маркс якобы «не понял необходимости дойти до самых основ исторических действий и самих человеческих действий...», то есть не обосновал свою философию «человеческим бытием, которое делает возможным самую эту историю...» [1]

Ипполит, сожалеющий о том, что научный социализм и диалектический материализм не основываются на «условиях самосознания», дает нам яркое этому свидетельство. «Доброжелательность» его по отношению к марксизму скрывает смехотворную попытку внушить мысль о необходимости растворения марксизма в экзистенциализме. Для подобного типичного выразителя мелкобуржуазных колебаний мышление Маркса страдает «неопределенностью». Однако от неопределенности этого мышления, по Ипполиту, имеется лекарство: «Оно может стать очень ясным, если мы обратимся к гегелевской «Феноменологии...» [2]

Это свидетельство является полностью разоблачающим: что́ оплакивают, о чем сожалеют или что́ беспокоит различных представителей буржуазной философии, так это тот факт, что Маркс не имеет ничего общего со спиритуализмом Гегеля, факт, что марксизм критически подошел к гегелевской диалектике, взяв и развив ее революционное зерно. Поэтому они проповедуют возврат к Гегелю, но не к Гегелю, выразителю объективной диалектики, а к Гегелю-эк-

---

[1] J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, p. 173—174.
[2] Там же.

зистенциалисту, которого создали комментаторы, подобные Ипполиту. История свидетельствует, что Гегель не был выразителем философии умирающего класса. Несмотря на ограниченность, противоречия и компромиссы его класса, Гегелю исторически было предопределено представлять важный момент в *развитии* философии. История отказывает в этом современным экзистенциалистам, но предоставляет это право борцам за материалистическую диалектику, которые ставят перед собой задачу не только понять, но и творить историю, которые хотят представить действительность во всех ее противоречиях, но и не отказываются от того, чтобы поднять ее до самых вершин в научном социализме.

Гегель переживал исторический кризис перехода от одного строя к другому, поворот, породивший волнения в эпоху революции. Живя в эпоху кризисов, Гегель имел оптимальные условия понимания других подобных эпох, особенно в духовном плане. Как мы видели, в молодости Гегеля — наравне с Гете, Шиллером, романтиками — сильно привлекала проблематика гуманизма. С позиций этой проблематики Гегель сумел глубоко вскрыть специфику духовных проблем эллинизма, религиозного сознания, обесчеловечения личности в классовом обществе. Сквозь призму этих духовных проблем Гегель вскрыл существенную проблему угнетения и открыл проблематику восстановления человеческого достоинства, аннулирования отчуждения, которое смог разрешить только марксизм. Таким образом, Гегель осуществил важное звено в исторической связи между просветительством, гуманизмом и марксизмом.

Из опыта исторического и духовного кризиса, из опыта сложных противоречий эпохи родилась гегелевская диалектика. Сам Гегель в «Философии истории» показал, что опыт кризиса и страданий, духовных противоречий совершенно необходим для жизни духа и познания. В главе «Христианство» Гегель пишет: «Это внешнее несчастье должно... стать страданием человека в самом себе: он должен почувствовать себя отрицанием самого себя, он должен понять, что его

несчастье есть несчастье его природы, что он в самом себе является разделившимся и разъединившимся»[1].

Страдание представляет собой в духовном плане положительную силу отрицания, которую Гегель признает в качестве источника движения и развития. Если бы Гегель остановился на страдании и на иррациональном как на конечной этико-теоретической позиции, нынешние экзистенциалисты были бы вправе хотя бы с этой точки зрения иметь притязания на него как на своего предшественника. Но Гегель не останавливается на страдании и беспокойстве, а идет дальше, считая страдание лишь одним из моментов кризиса и опыта, который в качестве момента заключается в процессе духовного формирования и развития. В этой позитивной позиции Гегель приближается к Гете, который не игнорировал страдание, признавал противоречия и трагизм, но смело преодолевал их и превращал в оптимистическое созидание, вытекавшее из признания и утверждения действительности такой, какова она есть.

Опыт исторического и духовного кризиса придает произведениям Гете и Гегеля ту универсальность и актуальность, которых лишено творчество *великих* мыслителей или писателей, отражающее только благополучие той или иной спокойной эпохи, самоуспокоение того или иного класса, которое не терзается борьбой между сомнениями и надеждой, тревогой великих чаяний, переплетающихся с разочарованием и покорностью судьбе. Под «классичностью» стиля творчества Гете и Гегеля скрывается подготовка к новой исторической эре, к более драматической и более богатой духовной жизни, к наиболее полному теоретическому и художественному ее познанию. Под оболочкой гетевского и гегелевского спокойствия и примирения, как тлеющие угли под золой, живет напряжение; оно является знаком диалектики и жизни, а отнюдь не смерти.

---

[1] Гегель, Соч., т. 8, стр. 306.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
От Издательства	5
Предисловие к русскому изданию	7
I. Немецкая идеология конца XVIII — начала XIX века	17
1. Классовая основа немецкой идеологии	17
2. Специфика немецкой идеологии. Явление компенсации	28
3. Немецкая классическая литература	34
4. Якобинская литература и публицистика	70
5. Немецкий романтизм и литература	81
6. Литература и публицистика освободительного движения	95
7. Искусства	104
а) Пластические искусства и архитектура	105
б) Музыка	112
8. Диалектические элементы в научной мысли эпохи	135
а) Естествознание	135
б) Диалектические идеи Гете о природе	153
9. Философия	161
а) Немецкое просвещение	161
б) Г. В. Лейбниц	170
в) Немецкие мыслители XVII—XVIII веков	188
г) Иммануил Кант	196
д) Кантианцы	218
е) Фихте	226
ж) Шеллинг	242

II. Генезис гегелевской философии 253
III. «Феноменология духа» 289
1. Историческое значение произведения 289
2. Метод и система в «Феноменологии духа» 300
а) Предисловие и введение 300
б) Этап сознания 317
в) Этап самосознания 328
г) Этап духа 380
3. Марксистское и экзистенциалистское истолкование «Феноменологии духа» 432

К. И. Гулиан

МЕТОД И СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ

Редактор *А. Якушев*
Художник *А. П. Купцов*
Художественный редактор *Б. И. Астафьев*
Технический редактор *Л. М. Харьковская*
Корректор *К. Л. Водяницкая*

Сдано в производство 4/VII 1962 г.
Подписано к печати 8/X 1962 г.
Бумага 84×108$^{1}/_{32}$=7,0, бум. л.
23,1 печ. л.
Уч.-изд. л. 22,1. Изд. № 9/1495
Цена 1р. 48 к. Зак. 526

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.
Москва, 1-й Рижский пер., 2

Типография № 2 им. Евг. Соколовой
УЦБ и ПП Ленсовнархоза
Ленинград, Измайловский пр., 29.

К.И. ГУЛИАН

МЕТОД и СИСТЕМА ГЕГЕЛЯ

I